VISIT…

Reiner Matzker

Anthropologie

UTB
FÜR WISSEN
SCHAFT

W. Fink

Uni-Taschenbücher 2006

UTB
FÜR WISSEN
SCHAFT

Eine Arbeitsgemeinschaft der Verlage

Wilhelm Fink Verlag München
A. Francke Verlag Tübingen und Basel
Paul Haupt Verlag Bern • Stuttgart • Wien
Hüthig Fachverlage Heidelberg
Verlag Leske + Budrich GmbH Opladen
Lucius & Lucius Verlagsgesellschaft Stuttgart
Mohr Siebeck Tübingen
Quelle & Meyer Verlag Wiesbaden
Ernst Reinhardt Verlag München und Basel
Schäffer-Poeschel Verlag Stuttgart
Ferdinand Schöningh Verlag Paderborn • München • Wien • Zürich
Eugen Ulmer Verlag Stuttgart
Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen und Zürich

Reiner Matzker

Anthropologie

Theorie – Geschichte – Gegenwart

Wilhelm Fink Verlag • München

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Matzker, Reiner:
Anthropologie: Theorie – Geschichte – Gegenwart / Reiner Matzker. – München: Fink, 1998
(UTB für Wissenschaft: Uni-Taschenbücher; 2006)
ISBN 3-8252-2006-0 (UTB)
ISBN 3-7705-3270-8 (Fink)

© 1998 Wilhelm Fink Verlag GmbH & Co. KG
Ohmstraße 5, 80802 München
ISBN 3-7705-3270-8

Printed in Germany
Einbandgestaltung: Alfred Krugmann, Freiberg am Neckar
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH, Paderborn

UTB-Bestellnummer: ISBN 3-8252-2006-0

Vorwort

Als ich 1993 unter dem Titel »Das Medium der Phänomenalität« eine Abhandlung zu wahrnehmungs- und erkenntnistheoretischen Aspekten der Medientheorie und Filmgeschichte veröffentlichte, war mir deutlich geworden, daß diese Publikation in vielen Zusammenhängen weiterführende philosophiegeschichtliche Fragen berührte, deren Erörterung ihren Themenumfang überschritten hätte. Aus diesem Grunde wurde es mir in den folgenden Jahren wichtig, an ausgelassene wie aufgeworfene Fragen anzuknüpfen und die Ausführungen zu einer eigenständigen Arbeit zusammenzufügen. Wie sich sehr bald herausstellte, gehörten fast alle weiteren Reflexionen in einen Bereich, der für die heutige Kultur- und Medienwissenschaft zunehmend an Bedeutung gewonnen hat. Es war nicht zu übersehen, daß die zunächst medientheoretisch oder geschichtlich angelegten Überlegungen in ihrem erweiterten Kontext Grundfragen einer philosophischen Anthropologie berührten. Die Veränderung der Erkenntnistheorie und die durch industriellen Fortschritt veränderten Realverhältnisse im 19. Jahrhundert sowie technisch erweiterte Wahrnehmungs- und Kommunikationsbedingungen verknüpften sich unabdingbar mit einem neuen Menschenbild. Die Anfänge der Existenz- und Lebensphilosophie, Historismus und Naturalismus erzeugten eine Zäsur im

anthropologischen Denken, die nicht ohne Wirkung auf weitere technische und kulturelle Tendenzen geblieben ist.

Wie auch dieses Buch zeigen wird, lassen sich die Überlegungen zur Medialität des Bewußtseins und der Sinne in den technischen Entwicklungen einer aufkommenden Medienindustrie wiedererkennen. Die durch Medien ebenso reflektierte wie angeregte psychologische Situation des einzelnen, seine ästhetischen und ethischen Neigungen, seine Illusionsbereitschaft oder Sehnsucht nach Ursprung und Identität, wird daher in Verbindung gesehen mit Vorstellungen und Entwicklungen der Kulturindustrie bis hin zu den heutigen »virtuellen«, digital-mythischen Welten und den durch sie suggerierten Abenteuern. – Nach ihrem gegenwärtigen Stand läßt sich die Geschichte der Anthropologie durchaus als eine Technik- und Mediengeschichte beschreiben. Aber das ist nur eine Perspektive dieses Buches, das sich zunächst eher allgemein um eine Einführung in die Theorie und Geschichte der Anthropologie bemüht. Es ist eine Geschichte, die die Frage nach dem Menschen zum Thema macht.

Hat John Dewey einmal betont, alles Handeln sei ein Eindringen in die Zukunft, ins Ungekannte, dann galt dies im besonderen auch für die Arbeit an diesem Buch. Wo die menschliche Natur hinterfragt wird und sich das scheinbar Vertraute in Unvertrautes auflöst oder das Unvertraute wiederum in Vertrautes, zeigen sich die Irritationen eines Verhältnisses, das ja selbst, wenn auch auf oftmals verschlungenem Wege, zutiefst men-

schlich ist. Es ist das Verhältnis des Menschen zum Menschen wie zu sich selbst.

Ich danke denjenigen, die diese Arbeit gelesen und korrigiert haben, im besonderen und wieder und wieder aber Ulla M. für ihre mir mehr als wichtigen Anregungen.

Berlin, im Frühjahr 1997.

Inhaltsverzeichnis

Einführung 10

1. Der »Anthropologismus« seit Herder und Kant 26

2. Identität und Illusion. Sören Kierkegaard 36

3. Der »Einzelne« als Element 52

4. Anthropologischer Materialismus. Ludwig Feuerbach 67

5. Das Erkennbare und das Nicht-Erkennbare.
Herbert Spencer 77

6. Das Menschenbild bei Marx 101

7. Natur, Kultur und Wert. Heinrich Rickert 108

8. Kommende Dinge. Walther Rathenau 119

9. Desillusionismus. Oswald Spengler 126

10. Stufen des Organischen. Helmuth Pleßner 147

11. Die Stellung des Menschen im Kosmos. Max Scheler 157

12. Phänomenologische Anthropologie 166

13. Psychoanalytische Anthropologie 176

14. Die Sonderstellung des Menschen. Arnold Gehlen 196

15. Anthropologie des Existentialismus 216

16. Der Mensch als »animal symbolicum«. Ernst Cassirer 230

17. Anthropologische Kybernetik 243

18. Massenhirn und Mediensubjekt 262

19. Triebstruktur der Medien. Herbert Marcuse 274

20. Kritik der Anthropologie 293

21. Medien und Religion.
Zur gegenwärtigen Anthropologie 310

Nachwort 349

Einführung

Die Geschichte der philosophischen Anthropologie, der Lehre vom Menschen bzw. von menschlichem Wissen, beginnt mit den ersten Schritten zur menschlichen Selbsterkenntnis. Dort, wo der Mensch anfängt, seine Natur zum Gegenstand seiner Anschauung zu machen und diese Anschauungen zu systematisieren, ist der Ursprung anthropologischer Philosophie und mithin ihr größtes Problem zu sehen. Denn gerade dort, wo sich der Mensch selbst zu erfassen sucht, muß er entdecken, daß er es mit einem höchst komplizierten und komplexen Wesen und Vorgang zu tun hat. Nicht allein, daß er mehr denn je die deprimierende Verletzlichkeit und Animalität des gesetzten und zum Tode dahinschwindenden Lebens begreifen lernt. Je genauer er sich mit sich selbst beschäftigt, desto deutlicher und problematischer wird ihm die Rolle jener Mittel, die ihm dabei helfen. Will er sich ein umfassendes Bild vom Menschen machen, muß er nicht nur den Erkenntnisansatz selbst, nämlich Sinneswahrnehmung, Gedächtnis und Vorstellungskraft, zum Gegenstand erheben. Auch andere, vorgefundene kommunikative Hilfsmittel, wie z.B. sprachliche Regeln, Diskurse oder zur Mitteilung verwendete Werkzeuge und Geräte, dienen dazu, das Wissen vom Menschen und von menschlicher Erkenntnis, seine Rezeptionen und Produktionen, zu erweitern.

Der Mensch beginnt, sich als einzelne Monade, aber auch als Angehöriger der Gattung in einer für ihn spezifischen und doch ständig sich verändernden Umgebung zu erkennen. Die Dinge äußerer wie innerer Anschauung bleiben nicht gleich, und selbst, was sich fortwährend zu wiederholen scheint, die Programme, nach denen die Dinge sich verändern, sind Abweichungen und vielen ungekannten Bestimmungen unterworfen. Unabdingbar verknüpft mit kosmologischen Beobachtungen, haben Menschen versucht, ihren Ursprung und ihr Schicksal wie den Anfang und das Ende der Welt in Erfahrung zu bringen. Anthropologie und Kosmologie stehen in einem engen Zusammenhang. Mag das Aufleuchten der Nova den Astronomen an die Endlichkeit erinnern, er findet zugleich in der unendlichen Abfolge erlöschender und entstehender Sterne ein Stück Utopie und ein das Endliche durch das Unendliche relativierendes Denken: Nur vom solipsistischen Standpunkt derjenigen aus, die die Welt von sich aus geschaffen sehen, ist sie nach dem eigenen Tod beendet; andere wissen um das Fortleben der übrigen und wieder anderer nach ihnen.

Von der Kosmologie aus begründet sich das philosophische Denken der Griechen in seinen vorsokratischen Anfängen. Beeinflußt von ägyptischer Geometrie und babylonischer Astronomie setzen sich die ersten griechischen Theoretiker mit der Natur auseinander, den Elementen und ihrem Ursprung, »apeiron«, wie es bei Thales von Milet heißt, oder »arché« bei Anaximandros. Endliches und unendliches Sein sind bereits hier vorge-

dacht und auf die symbolische Bedeutung des Ganzen zugespitzt: Bei Pythagoras ist es die Zahl, bei Heraklit das Feuer und bei Parmenides das Eine.

Parmenides gilt vielen Philosophen als der erste, der aus einem dialektischen Denkschritt heraus das Dilemma, den grundlegenden Zwiespalt verdeutlicht hat, dem diejenigen sich aussetzen, die sich mit der zentralen anthropologischen Frage, nämlich der Frage nach der menschlichen Identität, beschäftigen. Mit dem Hinweis auf eine letztlich für alle verständliche und vielleicht ganz triviale Tatsache hat er das Problem der Identität und mit ihm eines der menschlichen Grundprobleme zur Anschauung gebracht. Daß Identität auf die Unterscheidung des einen von dem anderen hinweist, in einem demonstrativen und teilenden Sinn (dieses da ist nicht jenes dort, A ist nicht gleich B), läßt sich mit Parmenides auf den Satz der Identität selbst übertragen. Die Formel der Identität A = A setzt Täuschungsphänomen und Tatsächlichkeit gleich: Dasselbe, also A, behauptet sich als Identisches, indem es sich mit sich selbst gleichsetzt und damit seine Gespaltenheit formuliert. Es ist das, was es schon immer war, aber auch das, was es werden kann, von dem es sich täuschen läßt und gegen das es sich abhebt.

Parmenides führt, während er sich mit dem auseinandersetzt, was als das mit sich selbst identische Eine betrachtet wird, menschliche Selbsterforschung in ihrer dialektischen Rohform vor: Auf der Suche nach der Identität gelangt er zu zwei Denkfiguren, die einander ergänzen und das logische Problem der Identität umrei-

ßen: zum einen, daß Sein und nicht Nichtsein ist, und zum anderen, daß Sein nicht ist und Nichtsein nötig ist. Übertragen auf das Problem der Identität heißt es demnach tautologisch: A ist A, weil es nicht Nicht-A ist, oder: A ist A, weil es nicht B ist, wobei B für das nicht mit A Identische steht.

Definiert jedoch Parmenides das, was er unter Sein versteht, das Sein, was ist und wie es ist, dann ergibt sich das eigentliche Problem der Differenz von Selbstgewißheit und Seinsgewißheit, daß eben dieses Sein, so wie es Parmenides darstellt, ein von dem menschlichen Sein vollkommen verschiedenes ist. Dies zumindest weisen die Zeichen, die uns von diesem Sein gegeben werden, aus: Das Sein kann nur das mit sich selbst identisch Eine sein, wenn es als unteilbares verstanden wird, das sich abhebt von einem durch seine Teile, seine Teilbarkeit bestimmten Ganzen. Deswegen ist es, wie Parmenides sagt: das Unveränderliche, Unvergängliche und Ungeborene, das sich ihm in Form einer in sich geschlossenen Kugel zeigt.

Kritisch gedeutet, sind diese Bestimmungen des Seins, wie sie Parmenides leistet, »Privativbestimmungen«, »negierende Bestimmungen«, die sich nicht auf das veränderliche, vergängliche und geborene menschliche Sein beziehen, sondern auf ein solipsistisch ewiges, mythologisches Sein, geschaffen aus der elementaren Angst vor dem anderen, was dieses eine Sein nicht ist, oder, wie es der Religionswissenschaftler Klaus Heinrich in »tertium datur« interpretiert: »Angst vor einem Schicksal, das Geborenwerden und Sterben bedeutet,

Angst vor der Veränderung, Angst vor dem, was die Veränderung, bis zum Äußersten getrieben, ist und was eine Grundfigur aller Mythologien der Völker, eben auch der griechischen, darstellt: das Zerrissenwerden«.

Das menschliche Sein versucht sich die Angst vor dem Schicksal durch die Illusion einer von diesem Schicksal losgelösten Identität zu nehmen. Es versucht sich von seinen elementaren Ängsten durch das Wissen um das vollkommen andere, in sich geschlossene, zu befreien. Die Gewißheit eines Seins jenseits von Schicksal und Tod wird Voraussetzung für das menschliche Bewußtsein der Unabhängigkeit, das sich seinerseits abgesetzt von eben jener mythologischen Bestimmung des Seins definiert.

Die Einsicht des Parmenides, daß das, was uns die Sinne vortäuschen, die fließende Veränderung der Dinge und Gestalten, nur Sinnestrug, nur Illusion ist, verbindet sich mit der Einsicht in eine unerschütterliche sinnliche Gewißheit, die sich von dem aus speist, was anders ist, und aus der scheinbaren Illusion die für den Menschen einzig vorhandene Wirklichkeit werden läßt. Die Sophistik und insbesondere Protagoras, der neben Parmenides als »Inaugurator der philosophischen Anthropologie« (Michael Landmann) gilt, hat jene durch Parmenides dialektisch formulierte Einsicht in die sinnliche Gewißheit als die Gewißheit einer umfassenden Illusion auf die simple Formel gebracht: »Der Mensch ist das Maß aller Dinge.« Für das, was sich fließend verändert, vergeht und wieder entsteht, gibt es keine Bestimmung durch eine objektive Instanz. Die von Parmenides

vorgenommene Verabsolutierung des reinen Seins läßt die von den Sophisten erstrebte Befreiung von göttlichem Willen und innerer Naturbestimmung zu. Das in sich geschlossene, mit sich selbst Identische ruht. Es hat keinen Einfluß auf die zur Wirklichkeit gewordene Illusion der durch die menschlichen Sinne gegebenen Gestalten und Dinge. Die Menschen sind es, die Einfluß auf das nehmen, was um sie herum und mit ihnen passiert.

In der Sophistik – und von Sokrates fortgeführt – erhält die Anthropologie den für ihre spätere Geschichte entscheidenden Auftrag: sie wird zu einer aus dem menschlichen Dialog gewonnenen Lehre. Empirische und logische Analysen sind von den Erfahrungen, wie sie aus den Gesprächen mit Menschen resultieren, nicht länger zu trennen. Die Wahrheit, so sieht es Ernst Cassirer in seinem »Versuch über den Menschen«, wird im wesentlichen »Ausdruck von dialektischem Denken«. Sie ermittelt sich aus der Intersubjektivität, wo Menschen miteinander kooperieren oder sprechen. Selbsterforschung wird Teil der kommunikativen Prozesse und löst sich zunehmend von aller intrasubjektiven oder solipsistischen Tendenz. Der Mensch begegnet sich im Gespräch mit dem anderen als das, was er zugleich ist und nicht ist.

Privates und öffentliches Leben finden Annäherungen in kunstvoll, aber auch spielerisch geführten Gesprächen. Der einzelne lernt sich als vernunftbegabtes Wesen kennen, als »Logos«. Was sich bei Heraklit als universelles Weltgesetz anzeigt, die Überwindung der individuell sinnlichen Begrenztheit durch das auf ein

allgemeines Vernunftprinzip gerichtete Denken, findet bei Platon und Aristoteles die deutlichste Bestimmung.

Platons Menschenbild ist geprägt durch das Verhältnis des einzelnen zu einer überzeitlichen und überindividuellen Sphäre. Selbsterkenntnis vollzieht sich über »kosmische« Erkenntnis. Erkennen begründet sich nicht nur durch Wahrnehmung, sondern zugleich durch ein schauendes Erfassen. Die »Idee« der wahrgenommenen Dinge, ihre »Wesenheit«, wird geschaut. Dieses Erschauen ist bei Platon im wesentlichen ein Vorgang des Wiedererkennens, des Erinnerns (Anamnesis). Das Wissen des Menschen ist durch Vorgänge geprägt, die über sein jeweiliges individuelles Leben hinausweisen. Die menschliche Seele wird als unsterblich angenommen. Erkenntnis geht zurück auf unabhängige Erfahrungsprozesse der Seele selbst. Die Seele ist vernunftbegabt. Eingeschlossen in die jeweils individuelle körperliche Existenz, vermittelt sie zwischen der unendlichen Ideensphäre und der endlichen Sphäre irdischen Daseins.

Platons Ideenmetaphysik reorganisiert die Einschränkungen empirischen Daseins in einem Reich der Idealität, dessen Wertsetzungen sich in seiner Staatsauffassung widerspiegeln. Das Verhältnis des einzelnen zum Staat entspricht dem Verhältnis der Seele zum Reich der Ideen. Im Besonderen, im Einzelwesen, spiegelt sich das am Ideal der Vervollkommnung orientierte soziale Ganze. So wie der einzelne der Vervollkommnung des Staates dient, schafft der Staat die optimalen Voraussetzungen für die Entfaltung des einzelnen. Im

vollkommenen Staat findet die Idee des Allgemeinen ihren angemessenen Ausdruck.

Aristoteles übernimmt diese Idee der menschlichen Vervollkommnung im überindividuellen Staatsganzen, verzichtet jedoch auf die utopische Ausprägung eines Staatsideals. Das Allgemeine und das Besondere sind nicht verwiesen auf eine übergeordnete Idealität. Die metaphysische Verdopplung der Wirklichkeit durch ein Reich der Ideen scheint obsolet. Die irdische Sphäre ist daher nicht ein eher unvollkommenes Abbild einer Ideensphäre. Die Seele ist nicht in einem präexistenten Sinn bereits vernunftbegabt. Ihre Ideen und Begriffe entfalten sich in Wahrnehmungsvorgängen wie in der jeweils vorhandenen (politischen) Wirklichkeit. Allen Menschen gemeinsam und damit ontologisch begründet ist die menschliche Seele nur in Hinsicht auf ihre Aktivität und Kapazität als denkendes Wesen (nus). Der »intellectus agens« übernimmt die platonische Funktion der Wiedererinnerung. Er vergegenwärtigt das Gegebene in dem an ihm gewonnenen Begriff. Nicht in der Absolutheit der Idee, sondern in ihrer Formung liegt die Vernunft der Natur, die auf ihre spezielle Weise als »Denkkraft« dem menschlichen Individuum übergeordnet bleibt.

Übereinstimmung mit der Vernunft der Natur, mit dem Kosmos, und zugleich menschliche Autonomie sind gleichermaßen die Grundgedanken der Stoa. Wer sich von seinen Affekten gelöst und in sein Schicksal, das er nicht ändern kann, gefügt hat, der lebt, wie die Stoiker formulieren, im Einklang mit sich selbst und mit dem

Universum. Ataraxie ist die stoische Formel für die »Unerschütterlichkeit« derjenigen, die sich durch Selbstbestimmung in die Natur des Ganzen, des Universums, eingepaßt und Zugang zu dem gefunden haben, was die Stoa unter »Apathie«, unter Freiheit von Trieb und Leidenschaften versteht.

Die Art und Weise, wie der Mensch sich zu seinem Schicksal verhält, zu seiner Natur und der Ordnung des Universums, charakterisiert seine Zivilisationshaltung, seine Haltung zu der durch technischen und wissenschaftlichen Fortschritt möglichen Verfeinerung seines Lebens. Die Verbesserung der gesellschaftlichen Kommunikation durch den logischen Geist und die Intensivierung der Künste – d.h. nicht nur der rhetorischen – wird schlechthin zur wichtigsten Voraussetzung der zivilisatorischen Anstrengungen des Abendlandes. Trotz Christianisierung und Rückgriff auf mythisch-religiöse Vorstellungen zeigen sich die Wirkungen griechischer Weisheit, insbesondere im Zuge der Renaissance und Aufklärung, bis tief in die Methoden moderner Naturwissenschaften.

Die neue Kosmologie der kopernikanischen Wende gab der Anthropologie der Neuzeit den entscheidenden Impuls. Die kosmische Position des Menschen wird bodenlos (Ernst Cassirer). Skeptik und Weltangst charakterisieren das Denken des 16. Jahrhunderts, das der Welt die herkömmliche, von der Erde aus zentrierte Ordnung nahm. Der Mensch verliert seine Stellung im Kosmos und muß beginnen, seine anthropozentrische Haltung und seine Vorstellungen von der Differenz zwi-

schen Endlichem und Unendlichem zu revidieren. Das Unendliche kann – zumindest topologisch – nicht länger als das dem Endlichen Entgegengesetzte verstanden werden; die Transzendenz Gottes verliert ihren Platz im Weltraum, Gott wird zur bloßen Idee des Universums. Der platonische Dualismus von irdischer und nichtirdischer Sphäre wird auf das parmenidische Modell verwiesen: Sein ist unendlich. Daß außer Sein nur Nichtsein ist, will besagen: es ist nur Sein.

Die für den Menschen des Mittelalters nach der kopernikanischen Wende zunächst beängstigende Einsicht, daß Sein unendlich und somit nur Sein ist, führt erst in der Gleichsetzung von Sein und Denken, wie bei Parmenides, zu jener befreienden Erkenntnis der unendlichen Möglichkeiten menschlichen Denkens und menschlicher Vernunft. Nicht zufällig greift daher Descartes die Gleichsetzung von Sein und Denken in seinem »cogito ergo sum« auf. Doch, was dem Denken und menschlichen Sein die unendlichen Möglichkeiten entfaltet, ist zugleich die Formel des Zweifels. Das Subjekt, das sich selbst durch sein »ich denke« beweisen muß, offenbart Zweifel an seiner Gewißheit und an der Gewißheit des Seins. Woher will der Mensch wissen, daß nicht doch nur Nichtsein, das ganze Universum nur Illusion ist, reine Vorstellungswirklichkeit. Die Reflexion, die die cartesianische Formel beinhaltet, legt immerhin diese Möglichkeit nahe. In ihr vollzieht sich, wie Jean-Paul Sartre in »Bewußtsein und Selbsterkenntnis« herausgestellt hat, die Verdoppelung, daß der Mensch sich selbst zum Objekt wird. Der Mensch beweist seine Exi-

stenz als denkendes Wesen durch sein Denken, durch die Reflexion des Seins im Bewußtsein. Das ist die Gefahr. Die Dingwelt, die res extensa, wird abhängig von dem denkenden Wesen, dem aktiven Geist, der res cogitans: sie selbst bleibt passiv. Die Gefahr des Solipsismus, der Anschauung, die die Bewußtseinsinhalte als das einzig Wirkliche anerkennt, ist bei Descartes gegeben. Dies jedenfalls geht aus den Interpretationen Sartres hervor, die sich unter dem Aspekt der Selbsterkenntnis als dialektische Auslegung des Dualismus von res cogitans und res extensa lesen.

Was Solipsismus bedeutet, führt George Berkeley in seinen »Prinzipien der menschlichen Erkenntnis« vor, indem er aus der Bestimmung eines aktiven Geistes zugleich die Bestimmung einer passiven Ideensphäre ableitet. Für Berkeley gibt es keine andere Substanz als den Geist. Der Geist bestimmt als aktive, unteilbare Substanz eine passive, teilbare und vergängliche Ideensphäre. Was sich dem Menschen gegenwärtig einprägt, was er seelisch empfindet, was er sich vergegenwärtigt oder vorstellt, all das ist nicht materiell. All das, was uns erscheint, ist Projektion, Projektion eines produzierenden wie reflektierenden Geistes.

In einem wichtigen Punkt verbindet sich Berkeleys Immaterialismus mit der Lehre Immanuel Kants. Zwar sind auch bei Kant die dem Geist erscheinenden Dinge Bestandteile eine Erscheinungswelt; doch die Dinge treten – anders als bei Berkeley – als Vermittler ihrer Tatsächlichkeit auf. Die Tatsächlichkeit der Dinge ist gewährleistet durch ihre absolut bleibende Existenz an

sich. Der Mensch weiß von dieser Existenz der Dinge an sich dadurch, daß er apriorische Bedingungen ermittelt, denen die Anschauung der Dinge oder die Verstandestätigkeit unterworfen sind. Von diesen Anschauungsformen und Kategorien aus, Kant nennt u.a. Raum, Zeit und Kausalität, wird die Gewißheit der ansonsten absolut, d.h. an sich bleibenden Dinge behauptet. Beispiel: Der Baum dort erscheint uns vermittelt durch die Sinne; er existiert für uns als Ausdehnung in Zeit und Raum; a priori, durch Verstandeslogik, wissen wir, daß er existiert, ohne sein Ansich zu erfahren.

Kants anthropologische Überlegungen – wie er sie 1798 als »Anthropologie in pragmatischer Hinsicht« veröffentlichte – vermitteln einen der ersten systematischen Versuche zur »Lehre von der Kenntnis des Menschen«. Kant begründet die Schulanthropologie oder, wie er selbst formuliert, eine anthropologische »Didaktik«, eine anthropologische Unterrichtslehre, die sich, abgesehen von seiner anthropologischen »Charakteristik«, in drei Abschnitte (Bücher) gliedert, einen Abschnitt über das »Erkenntnisvermögen«, einen zweiten über das »Gefühl der Lust und Unlust« und einen dritten über das »Begehrungsvermögen«. Die Einteilung sieht folglich das Schema einer logischen, ästhetischen und praktischen Anthropologie vor.

Die Definitionen, die Kant für die moderne Anthropologie bereitstellt, ergeben sich im wesentlichen aus seinen in der »Kritik der reinen Vernunft« aufgeführten Erkenntnissen über das Zusammenwirken von empirischer und rationaler Anschauung. Die menschliche Er-

kenntnis ist von sensibler und intelligibler Seite bestimmt. Das Subjekt nimmt die Dinge wahr, wie sie ihm erscheinen; aber es verfügt auch a priori über Formen der Anschauung und einen diskursiven Verstand, mit dem es sie beurteilt. Dieser Erkenntnisvollzug äußerer Dinge wird von Kant auch nach innen übertragen. Er teilt das Bewußtsein seiner selbst, die Apperzeption, in das der empirischen Apprehension und das der rationalen Reflexion ein. Die Reflexion widmet sich dem Ich als reflektierendem Subjekt des Denkens, folgt seiner Logik; die Apprehension widmet sich dem Ich als Objekt der Wahrnehmung, so wie es sich selbst erscheint. Kant spricht in diesem Zusammenhang auch von der reinen und empirischen Apperzeption: die reine bemüht sich um die Logik des Verstandes, die empirische um die diffusen Vorstellungen des inneren Sinnes. So wie die äußeren Dinge durch sinnliche und logische Vorgänge als Erscheinungsdinge bestimmt werden, so werden auch die inneren als Erscheinungsdinge durch sinnliche Apprehension und logische Apperzeption bestimmt.

Das Zusammenwirken von Verstand und Sinnlichkeit charakterisiert nach Kant jedoch nicht nur die passive Rezeption der inneren wie äußeren Erscheinungsdinge, wie sie sich durch »Aufmerken« (attentio) oder das »Absehen von einer Vorstellung« (abstractio), durch das »Bemerken« (animadvertere) und das »Beobachten« (observare) ergeben. Auch die aktive Beeinflussung der Erscheinungsdinge wird von Kant thematisiert. Das Subjekt ist in der Lage, durch »Täuschung« (illusio), »Betrug« (fraus), »Augenverblendnis« (prae-

stigiae), Bezauberung (fascinatio) »künstliches Spiel mit dem Sinnenschein« zu betreiben und damit eben auch die sinnlichen Erfahrungen anderer zu steuern. Besonders unter diesem Aspekt gehen Kants Ausführungen in kultur- und medienanthropologische Überlegungen über, aber auch in die Richtung einer kritischen Anthropologie, wie sie im 19. Jahrhundert im Anschluß an Hegels »Anthropologie« Sören Kierkegaard mit Verweis auf die Wahrheit der Subjektivität, Ludwig Feuerbach als »Auflösung der Theologie in Anthropologie« und schließlich Karl Marx mit Blick auf den entfremdeten Menschen der Industriegesellschaft umsetzen.

Zunächst aber ist es Fichte, der Kants anthropologische Überlegungen aufgreift und versucht, das Problem des Agnostizismus, daß wir von den Dingen und uns selbst an sich nichts wissen, erneut zu reflektieren. Die »Bestimmung des Menschen« findet Fichte noch jenseits der Kantschen Konstitutionslehre im absoluten Ich: Der Mensch ist bestimmt durch seine »Subjekt-Objektivität«, sein Wesen, seine Intelligenz ist durch einen Akt bestimmt, in dem das Wissen in sich selbst zurückgeht und der Mensch Identität als absolute erfährt, als »das, was weder Subjekt noch Objekt ist, sondern beiden zum Grunde liegt, aus dem erst beides wird«. So wie der Mensch sich seiner selbst bewußt wird, entdeckt er nach Fichte seine ursprüngliche »Getrenntheit«. Die Intelligenz des Menschen läßt es zu, daß er sie zu seinem Gegenstand machen kann, das Wissen kann sich im subjektiven als objektives »vorschweben«, ein Vorgang, der dem Menschen gewöhnlich nicht bewußt wird. Er lebt,

wie später Husserl in seiner Phänomenologie feststellen wird, normalerweise in Selbstvergessenheit. Die von Fichte zur Reflexion gebrachte Selbstbesinnung auf das absolute oder transzendentale Ego soll zeigen, welche Prozesse das menschliche Bewußtsein in seiner normalen Tätigkeit bestimmen.

Auch nach Kierkegaard, wie es besonders der Anthropologe Walter Schulz in seinem Beitrag zur Festschrift für Helmuth Pleßner »Sören Kierkegaard. Existenz und System« hervorhebt, begreift das menschliche Subjekt sich in einem dialektischen Akt der Selbstbesinnung, nun aber nicht abstrakt, sondern konkret: es »ergreift« sich zugleich als sich-wählendes und gewähltes Selbst. Dabei weiß es, daß es sich nicht setzen kann; denn was es wähle, das setze es nicht. Und doch habe es in gewisser Weise dieses Selbst gesetzt; denn es könne nur wählen, indem es es setze; das Selbst könne nicht gewählt werden, wenn es nicht wäre; aber es entstünde eben auch nicht erst durch die Wahl, sonst wäre diese eine Illusion. So konstituiert sich, wie Schulz es folgerichtig interpretiert, das Selbst bei Kierkegaard als endliches und ewiges, indem es sich zugleich »losreißt«, »freimacht« und »zurückkehrt«, sich »bindet«, indem es sich in Freiheit mit seiner Endlichkeit versöhnt. Genau gelesen, ist dies der Akt, gegen den sich die Illusion aufbäumt, deren konstitutive Bedeutung für die menschliche Erkenntnisgewißheit in der Phänomenologie ernst genommen wird.

Die Phänomenologie sieht wie Fichte – und in gewisser Weise wie Kierkegaard – das menschliche Bewußt-

sein durch transzendental-dialektische egologische Prozesse bestimmt, die es herkömmlich, in natürlicher Einstellung, nicht reflektiert und reflektieren kann. Erst die Epoche, die phänomenologische Ausnahmesituation der Besinnung im Zustand der reinen Vergegenwärtigung, soll das transzendentale Ego hervorbringen. Das, wovor der Illusionsbegriff Kierkegaards warnt, findet sich hier umgesetzt: Das Individuum richtet sich selbst in seiner abstrakten Unwirklichkeit ein. Von dieser Einsicht aus, ist es nur ein kleiner Schritt, das Interesse an Medienwirklichkeit und damit im wesentlichen auch eine von der Auseinandersetzung mit technischen Medien beeinflußte moderne Anthropologie zu verstehen.

1. Der »Anthropologismus« seit Herder und Kant

Die zentralen Fragen der Anthropologie werden bestimmt durch die Unterscheidung von Mensch und Tier wie durch die Annahme einer dem menschlichen Leben übergeordneten Wesens- oder Wertgebung und den dieser Annahme widersprechenden Überlegungen zur alleinigen Sinngebung im lebendigen Handeln der menschlichen Individuen selbst. Das, was David Hume als »distinction of reason« bezeichnet hat, die menschliche Unterscheidungsfähigkeit durch Vernunft, gibt dem anthropologischen Gedanken der Sonderstellung des Menschen in der Natur womöglich den entscheidenden Impuls. Johann Gottfried Herder war einer der ersten Denker, der die Bedeutung der »distinctio rationis« für den Fortschritt der Kultur des Menschen erkannt hat. Der Mensch wird als geschichtliches Wesen betrachtet, das anders als das Tier durch freies und schöpferisches Handeln seine Prozesse und Kultur selbst zu bestimmen vermag. Diese besondere Fähigkeit des Menschen wird auf seine grundlegenden Mängel gegenüber dem Tier zurückgeführt. Er muß sich formen und bestimmen, weil er eben nicht wie das Tier in eine feste, ihn bestimmende und leitende Umwelt gefügt ist. Dies zeige sich im besonderen durch die menschliche Sprache.

In »Über den Ursprung der Sprache« argumentiert Herder gegen ein wesenslogisches Ursprungsverständnis der Sprache. Die Sprache wird ganz im Sinne

menschlicher Eigendynamik als Funktion, als Prozeß des menschlichen Verstandes beschrieben. Sie ist für Herder ein Medium der »Reflexion«. Aus der Summe des Gegebenen, dem »ganzen Ozean seiner Empfindungen«, dem »ganzen schwebenden Traum der Bilder«, wählt der einzelne reflektierend das für ihn Relevante aus. Das Aufmerksamkeit erregende einzelne wird durch Reflexion festgehalten und in seinen Merkmalen näher bestimmt. Reflexion charakterisiert folglich die Unterscheidung der Dinge durch Vernunft. Der Gegenstand der Aufmerksamkeit wird durch seine besonderen Eigenschaften von anderen und möglichen Gegenständen der Aufmerksamkeit unterschieden. Der Gegenstand der Reflexion wird als der besondere, von anderen Gegenständen verschiedene aufgenommen. Das ist im Sinne Herders ein Akt der »Anerkennung«. Der Ursprung der Sprache wird in einem durch Aufmerksamkeit auf das einzelne gewonnenen Prozeß der »Besinnung« angenommen. Indem sich der Mensch auf das Besondere besinnt, leistet er bereits in diesem Akt der Besinnung oder Reflexion eine Form symbolischer Vergegenwärtigung. Die menschliche Sprache nach Herder entsteht im reflektierenden Zugriff des Subjekts auf seine Gegenstände oder andere Subjekte. Sprache entsteht in direkter Auseinandersetzung mit den Gegebenheiten menschlichen Daseins. Sie ist wesentlicher Ausdruck der menschlichen Kultur, die sich weitgehend in symbolischer Repräsentation des Gegebenen als Gegebenes artikuliert. Kultur erscheint als der Versuch, den Dingen Beständigkeit durch sprachliche Vergegenwärtigung zu

geben. Sie ist der Akt der Merkmalsbescheinigung resp. Repräsentation von Personen und Gegenständen. Der Humanitätsgedanke bei Herder macht Kultur nicht länger abhängig von irgendwelchen das menschliche Leben ordnenden Formen oder Normen. Kultur entspringt im direkten Umgang mit dem Gegebenen, ist Resultat der Aufmerksamkeit auf das Menschliche und die Dinge der Umgebung. Sie ist Ausdruck menschlicher Leistung und speziell menschlichen Abstraktionsvermögens. Der Mensch zeigt sich fähig, in Kategorien und Begriffen zu denken, die ihm das Wiedererkennen von Objekten sowie Erinnerung und Ideenentfaltung ermöglichen.

Die Fähigkeit des Menschen zur Abstraktion macht es ihm möglich, historische Prozesse zu rekonstruieren. Kant hat in seiner »Kritik der Urteilskraft« die »diskursive« Kapazität des menschlichen Verstandes hervorgehoben, der in der Lage ist, zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit zu unterscheiden. Diese Verstandeskapazität ist es zugleich, die das Verhältnis von Natur und Geschichte zu erfassen vermag, ein Verhältnis das seit der griechischen Philosophie die zwischen Heraklit und den Eleaten bekannte Differenz von Werden und Sein apostrophiert. Das Gegebene existiert. Die Substanz hat Beständigkeit und wandelt sich doch beständig. In diesem beständigen Wandel eine identische Struktur oder gar ein Wesen zu erkennen, entspricht einer historischen Naturauffassung – oder dem Versuch, die Natur der Geschichte zu bestimmen. Diesen Versuch hat Herder unternommen, der sich konzeptionell mit dem historischen Prozeß beschäftigte und den Ursprung der Dinge

nicht länger als eine Frage der Metaphysik oder Naturwissenschaft, sondern als eine Frage der Geschichte betrachtete. Wesenszusammenhänge sind durch historische Rekonstruktion, nicht durch metaphysische Spekulation oder Experiment und Messung am physischen Gegenstand zu gewinnen. Das Verständnis des historischen Wandels kann als der Versuch der theoretischen Fixierung des sich beständig Verändernden angesehen werden. Vergangenheit wird bestimmt durch die »Umkehrung« (Cassirer) des historischen Prozesses, durch beständiges Erinnern. Erinnern aber heißt, daß es in der Historie nicht allein um das materiell Gegebene, das Fundstück oder Denkmal geht. Geschichte wird erzählt und dadurch immer neu interpretiert.

Kant und Herder haben noch vor Hegel an eine Philosophie der Geschichte gedacht, in der sich bereits der »Anthropologismus« anzeigt. Herder in seinen »Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit«, Kant in seiner »Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht«. Beider Plan zu einer Philosophie der Geschichte bildet nach Friedrich Harms das Vorbild zu einer Geschichtsphilosophie, deren eigentümliche Form die Konstruktion des Tatsächlichen sei[1]. Der »Anthropologismus« lehre, daß die Geschichte des Menschengeschlechts die Geschichte der Welt sei. Die Konstruktion der Geschichte durch das Individuum, das ihr

1 Vgl. Friedrich Harms: Der Anthropologismus in der Entwicklung der Philosophie seit Kant. Leipzig 1845.

Gehalt und Entwicklung gibt, veranschaulicht das veränderte anthropologische Bewußtsein des 19. Jahrhunderts. Im endlichen Geist des Individuums, in seiner entwerfenden Kapazität, in der Möglichkeit geschichtlicher Konstruktion, spiegelt die Natur sich an ihren Prozessen.

»Anthropologismus« bedeutet nach Harms die Lehre, daß das »wahrhaft« erkennende Subjekt und die erkannte Wahrheit der Mensch sei. Anthropologie wird definiert als die Verbindung von reiner Philosophie und Anthropologismus. Seit Kant habe sich die Philosophie in den drei »Gestalten« des Kritizismus, Idealismus und Realismus weiterentwickelt. Dabei hätten insbesondere Kritizismus und Idealismus eine spezielle Tendenz zum Anthropologismus herausgebildet, von dem aus eine Möglichkeit der Begründung der Philosophie in der menschlichen Vernunft nahezulegen sei. Während jedoch der (objektive) Idealismus als der Versuch verstanden wird, das Wirkliche rein aus dem Begriff zu konstruieren, übernähme die kritische Philosophie die Aufgabe, die »Wahrheit und Gewißheit« subjektiver Erkenntnisvorgänge zu überprüfen. Kants »Kritik der reinen Vernunft« wird als ein derartiger Versuch betrachtet. Bei Kant beginne der Anthropologismus mit der Rechtfertigung des Erkennens durch die Überprüfung der Möglichkeit von synthetischen Urteilen a priori. Die Wirklichkeit des Seins wird aus diesen Urteilen erkannt. Das »synthetische Urteil« ist folglich eine Ableitung (Deduktion) des Begriffes, die ihn a priori mit der Wirklichkeit »synthetisiert«.

Der anthropologische Ansatz bei Kant gilt durch diese Synthesis-Leistung des Verstandes der Befreiung vom Determinismus. Das menschliche Erkenntnisvermögen wird zum Gegenstand der Untersuchung erhoben und als das »wahre« Vermögen angenommen. Dabei bleibt bei Kant der Widerspruch zwischen dem erkennenden Subjekt und der zu erkennenden realen Welt erhalten. Der Gedanke wird lediglich als das Prädikat des Seins oder Werdens betrachtet. Die Bestimmung des Seins wird durch die Formen des Denkens erklärt. Der sog. objektive Idealismus versucht diesen Widerspruch zwischen Denken und Sein zu überwinden. Bei Fichte, Schelling und Hegel ist dieser Versuch angelegt. Harms bezeichnet Fichtes Idealismus als »ethischen«, Schellings als »physischen« und Hegels als »logischen«. Während er in der Fichteschen Philosophie einen Anthropologismus nur als »Hypothese« angelegt sieht, findet er diesen in Schellings Naturphilosophie direkt wieder. Der Mensch erscheine nicht hypothetisch, sondern tatsächlich als ein »Konstruktionspunkt« der Welt. In ihm gelinge es der Natur, sich selbst vorzustellen. Bei Hegel schließlich nähme der Anthropologismus eine zweifache Entwicklung. Er sei gleichzeitig konstruierender und begründender Art. Angesprochen ist die Verbindung zwischen dem »physischen« Anthropologismus der Naturphilosophie und dem »religiösen« bzw. »absoluten«. Der »absolute« Geist erlange im Subjekt seine ihm angemessene Wirklichkeit. Das betrifft die Deutung dessen, daß der Geist bei Hegel die Wahrheit der Natur geworden ist. Harms

betrachtet nach Hegel den Menschen als »religiöses Tier«.

Das idealistisch-transzendentale Subjekt ist schlechthin als das allgemeine Subjekt aufzufassen, in dem Sinne, daß nicht das Einzelsubjekt, sondern allgemeine Subjektivität gemeint ist. Daß Fichte innerhalb dieser allgemeinen Subjektivität die Subjekt-Objekt-Problematik anlegt, unterscheidet ihn von Kant, der gegenüber dem transzendentalen Subjekt in der Sphäre der Dinge an sich noch eine Form der Objektivität erhält. Bei Fichte werden dem allgemeinen Subjekt die Momente der Objektivität einverleibt. Das transzendentale Ich setzt sich als zugleich besonderes und allgemeines. Es ist definiert durch diese »dialektische« Setzung, durch die eigene Tathandlung, die zugleich programmatisch ist für die Setzung alles anderen. Das Ich als sich selbst und alles andere setzendes Ich ist ein tätiges in Richtung auf ein sich selbst objektivierendes Subjekt. Das sich im transzendentalen Bereich selbst objektivierende Subjekt entspricht dem Verwirklichungsanspruch des objektiven Idealismus. Diesen Verwirklichungsanspruch begreift Schelling dort, wo er im Menschen die Natur zum Bewußtsein ihrer selbst kommen sieht. Im menschlichen Geist gelangt die Natur zur Erkenntnis über sich selbst. Durch den Menschen spricht sie mit sich selbst. Es ist die Bewegung des absoluten Geistes, die sich bei Schelling ankündigt und bei Hegel zu ihrer Vollendung kommt. Im Einzelsubjekt und von diesem losgelöst, durch dieses hindurch, realisiert sich der Geist in seiner Absolutheit.

Wie Harms es formuliert, erreicht bei Hegel der absolute Geist seine Identität mit dem endlichen Geist. Geschichte wird als der »Naturprozeß des Geistes« verstanden. Daß diese Bewegung als eine Offenbarungsbewegung des »absoluten Geistes« im Subjekt verstanden wird, drückt sich als das »Werden des Systems« im Subjekt aus. Das Absolute offenbart sich im Subjekt. Es sei die Realität, welche dem Erkennen Wahrheit gibt: der Gedanke entspricht seinem Gegenstand, ist »Seinsbestimmung«. »Inhaltsbestimmung« des Seins geschähe im Idealismus durch die »Formbestimmung« des Gedankens. So wird der Gegenstand des Bewußtseins in das Bewußtsein des Gegenstands überführt. Das Absolute sei sein Bewußtsein im endlichen Geiste. Harms spricht auch von »analytischer Identität von Denken und Sein«.

Der von Harms kritisierte »Anthropologismus« bezeichnet den Vorgang der »Konstruktion« der erscheinenden Wirklichkeit durch den Menschen als »Zentrum« und »Endzweck«. Der Mensch wird »Prinzip« und »wahres Objekt« des Erkennens. Der »Anthropologismus« bezeichnet die im Idealismus angelegte Schwelle zur Anthropologie (bei Harms auch: Anthroposophie). Die aus dem »Anthropologismus« entwickelte Anthropologie ist insofern als Lehre derjenigen zu verstehen, die sich über Hegel hinaus mit seinen Konsequenzen beschäftigt haben, darunter im besonderen Kierkegaard, Feuerbach und Marx. Was bei Harms deutlich wird, ist die Einsicht in die Gefahr, die der »Anthropologismus« für die Philosophie bedeutet. In merk-

würdig ambivalenter Form wird die Anthropologie kritisiert, ohne ihre Berechtigung in Frage zu stellen. Die Kritik des »Anthropologismus« bestimmt sich hier eindeutig durch die Tendenz ihres nichtmetaphysischen Impulses. Anthropologie wird als Einzelwissenschaft, als Erfahrungswissenschaft begriffen und damit ihr Anspruch als Universalwissenschaft zurückgewiesen. Harms sieht durch den Anspruch der Anthropologie die Philosophie als allgemeine Wissenschaft bedroht. Die anthropologische Tendenz des Hegelschen Systems wird daher gegenüber der allgemeinen Philosophie in ihre Grenzen verwiesen. Der Begriff des Menschen sei ein empirischer und die Anthropologie eine Erfahrungswissenschaft, die die Philosophie einleiten und auf welche sie angewandt werden könne.

Zwar ist die Kritik der Anthropologie hier so angelegt, daß sie auch als anthropologische Kritik der Philosophie zu lesen ist. So heißt es z.B., daß alle philosophischen Erklärungen vom Menschen Erklärungen von einem allgemeinen Wesen seien, das der Mensch zwar sein könne, aber nicht sei. Letztlich will er doch bei aller Kritik auf die metaphysische Position Kants zurück. Der »Anthropologismus«, die Anthropologie und der Empirismus der negativen kritischen Richtung hätten ihren Ursprung bei Kant und dort liege ihre Wahrheit. Die Paradoxie der richtigen Erkenntnis bei Kant und den daraus resultierenden problematischen Konsequenzen bestimmt die Einsicht in das Ende der Philosophie, die sich mit der Hoffnung auf einen Neubeginn verbindet. Die Philosophie habe als Anthropologie »propädeu-

tischen« Charakter angenommen. Mit der Wirklichkeit überall in Konflikt habe sie die Welt der Metaphysik verlassen. Sie habe eine ausgedehnte Kenntnis von der erscheinenden Wirklichkeit, aber von der Welt an und für sich wisse sie nur, daß sie nicht ist.

Interessant ist, daß hier die Kritik der Anthropologie zusammenfällt mit einem in die Anthropologie hineingelegten Anspruch der Restitution einer reinen Metaphysik. In Wechselwirkung mit den Erfahrungswissenschaften soll eine realistische Wissenschaft von der an und für sich seienden Welt hervorgebracht werden. Das entspricht auch seiner Definition von Metaphysik. Sie sei die allgemeine Wissenschaft, die die Grundbegriffe der besonderen Wissenschaft und der einzelnen Teile der Philosophie vorgibt, die erste Philosophie, die das Wissen schlechthin begründe. Die Anthropologie, wo sie in der Nachfolge Kants und Hegels mit ihrer Tendenz zur Aufhebung des metaphysisch-universalwissenschaftlichen Anspruchs der Philosophie begriffen wird, wird so als Einführungslehre in die Möglichkeit einer entsprechend universellen Wissenschaftsform umgedeutet. Es ist dies vermutlich der Anspruch, den die Anthropologie in der Folgezeit annimmt. Anthropologie als Erfahrungswissenschaft rettet und bewahrt die metaphysische Spekulation, indem sie sie »propädeutisch« ständig aufs neue inauguriert.

2. Identität und Illusion. Sören Kierkegaard

> »Indem ich absolut wähle, wähle ich die Verzweiflung, und in der Verzweiflung wähle ich das Absolute, denn ich bin selbst das Absolute, ich setze das Absolute und ich bin selbst das Absolute; aber als völlig identisch hiermit darf ich sagen: ich wähle das Absolute, das mich wählt, ich setze das Absolute, das mich setzt; denn erinnere ich mich nicht daran, daß dieser zweite Ausdruck ebenso absolut ist, so ist meine Kategorie des Wählens unwahr; denn sie ist eben die *Identität* beider. Was ich wähle, das setze ich nicht, denn wäre es nicht gesetzt, so könnte ich es nicht wählen, und doch, wenn ich es nicht setzte dadurch, daß ich es wähle, so wählte ich es nicht. Es ist, denn wenn es nicht wäre, könnte ich es nicht wählen; es ist nicht, denn es wird erst dadurch, daß ich es wähle, und sonst wäre meine Wahl eine *Illusion.«* (Sören Kierkegaard)

Nicht nur, daß in diesem Zitat aus Sören Kierkegaards »Entweder-Oder« beide Begriffe auftauchen, die dem Kapitel den Titel geben: Identität und Illusion, – es geht in dem Zitat selbst bereits um das Problem, mit dem sich dieses Kapitel beschäftigen wird. Das, was Kierkegaard hier in paradoxen Formulierungen vorträgt und unter den Begriff der Verzweiflung stellt, kennzeichnet eines der Kernprobleme menschlichen Denkens, die Frage nach der Selbsterkenntnis als Frage nach dem Individualwesen, als das der sich zum Gegenstand seiner Erkenntnis machende Mensch zunächst erkennen muß.

Identität und Illusion sind Kategorien der Selbsterkenntnis. Die Identität des Absoluten, also des Losgelösten, an sich Seienden, und die Identität des Individuums als Subjekt werden in diesem Kierkegaard-Zitat in einen Zusammenhang gebracht mit der sich in die »Wahl« bzw. Selbsterkenntnis einmischenden Illusion. Die Wahl, das sich selbst Setzen, ist immer durch die Möglichkeit, sich der Illusion auszusetzen, gefährdet. Das Festhalten an der Identität, also daran, daß das absolute Selbst wie das persönliche Selbst beständig sind und nicht erst durch die Wahl auch werden, ist vielleicht die größte Illusion, die Kierkegaard hier bekämpft.

Sören Kierkegaard ist ein Vordenker der u.a. von Max Horkheimer und Theodor Adorno in der »Dialektik der Aufklärung« beschriebenen »Selbstentäußerung« der Individuen, die sich unter veränderten Produktionsbedingungen in der bürgerlichen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts zunehmend körperlich wie seelisch der technischen Apparatur angleichen. Kierkegaards Reflexionen erfassen die ersten Stadien dieser Angleichung in ihrem noch subtil erotischen Moment der Distanz des einzelnen, der sich mit Interesse und Abwehr diesem Prozeß der ihm zugedachten Verdinglichung und Verwertung aussetzt. Der Reiz der Aufklärungsdialektik, noch im Vorstadium eines totalitären Durchbruchs, bewegt ein in den Verflechtungen zunehmender Rationalisierung verstricktes Denken, das in all seiner Widersprüchlichkeit noch den automatischen Zugriffen auf es selbst entgeht.

Die »streitenden und arbeitenden Gedanken der ungeheuren Maschinerie«, so Kierkegaard in »Entweder-Oder«, die wir in uns tragen, sind es, die sich mit all ihrem »Lärm« gegen den äußeren Automatisierungsdruck erheben. Nur wenn sie zur Ruhe kommen, wenn jene »erquickende« Stille einkehrt und mit ihr die Illusion der Liebe in der vermeintlichen Aufhebung der Antinomie von Freiheit und Notwendigkeit, die sie zu vereinen hofft, oder die Trauer, dann lesen wir es bei Kierkegaard bereits als ein Stück Resignation, als erschöpftes Zugeständnis an die äußeren mechanischen Bedingungen und ersten Schritte zur »Selbstentäußerung«.

Aber noch in der Stille des Moments, in dem die Gedankenmaschinerie zum Stillstand kommt, rettet Kierkegaard ein Stück Illusion vor ihrer Zerstörung durch betont aufklärerisches Engagement. Das sei eine der allergefährlichsten Illusionen, daß man meine, etwas ausrichten zu können gegen die Illusion. Schon den großen Illusionen ausgeliefert, sucht er ihren Genuß dort, wo sie noch zur Reflexion gelangen: »denn das ist ja der eigentliche Genuß«, heißt es in »Entweder-Oder«, »so im Unendlichen zu verschwinden, daß nur so viel übrig bleibt, daß man dieses Verschwinden genießt«.

Noch vor der totalen Auflösung in der Unendlichkeit des Moments der Stille und damit der perfekten Integration in den Automatismus der Verhältnisse protestiert das Ich, das sich nicht ganz an den Konsum verlieren möchte, das sich den Genuß bewahren möchte, gegen seine konsumtive Vereinnahmung. Das Verschwinden genießen, das scheint es, was vor dem Verschwinden

bewahrt, was die Distanz zum Verschwinden selbst schafft. Die Verlockungen der Selbstentäußerung und Selbstauflösung in den Mechanismus der Zeit finden dort zum Genuß, wo der einzelne noch auf sie zu reflektieren vermag, wo sich ihm der Genuß verdoppelt durch ein Stück Zurückhaltung, durch den bescheidenen Protest dessen, der sich diesseits der unendlichen Möglichkeiten und Abenteuer ein kleines Refugium, ein Zuhause, bewahrt hat.

So rettet sich ein Teil der Illusion im Genuß vor völliger Vereinnahmung in einen totalitären Zustand. So rettet sich, um es philosophisch-abstrakt zu sagen, das Besondere vor seiner Vereinnahmung und Auflösung im Allgemeinen. Dadurch daß das Besondere durch Reflexion außerhalb des Allgemeinen bleibt, jeweils aber das Allgemeine reflektierend aufnimmt, kann es allein sich als Besonderes bewahren. Für Kierkegaard ist dies die Chance des Individuums gegenüber seiner Aufhebung in der Mechanik des Ganzen. So skurril, unlogisch und absurd auch immer der persönliche Teil erscheinen mag, der sich dem Ganzen in seiner Logik entzieht, er ist damit immer auch Teil einer anderen Logik, durch die sich die Logik des Ganzen, das sich durch diesen Teil in seiner Totalität beschränkt sehen muß, in seiner Beschränktheit vorführt.

Die Liebe ist bei Kierkegaard die kleine Illusion und als diese das Ästhetische, das sich noch erfolgreich in der Reflexion gegen die großen Illusionen und das Allgemeinästhetische wehrt. Die kleinen Illusionen der Liebenden, das ist für ihn die Religion der Armen und

Unterdrückten, die sich mit ihren kommunikativen Refugien, welche sie sich im Handeln wie im Denken bewahrt haben, auch vor der Verdinglichung in einem von Reichtum und Macht getragenen kommunikativen Zusammenhang zu bewahren hoffen. An diesem Punkt werden Ethik und Ästhetik austauschbar.

Ethisches und ästhetisches Leben sind die Bedingungen, die nach Kierkegaard dort aufeinandertreffen, wo sich in der naturgegebenen »Ordnung der Dinge«, im Reich der Notwendigkeiten, Freiheiten zeigen, zumindest die Freiheit der Wahl, die sich aus dem »Entweder-Oder« ableitet. Indem der Mensch wählt, löst er sich aus den Verstrickungen des wahllosen ästhetischen Lebens, das sich von Augenblick zu Augenblick treiben läßt.

Das ästhetische Leben bei Kierkegaard ist das der Illusionen, vergegenwärtigt durch einen Medienwechsel, wie er sich bereits im 19. Jahrhundert durch Photographie und Zeitungskonzerne, durch Telegraphie, Panoramen und lebende Bilder auf Jahrmärkten anzeigt. Der ästhetisch Lebende ist der kommende Mediennutzer des 20. Jahrhunderts, der bedingungslose Kulturkonsument, der in seiner ganzen Wahllosigkeit den sich ständig verändernden, verschwindenden und wieder erneuernden ästhetischen Eindrücken vollkommen und dadurch letztlich bei allem Genuß auch genußlos ausgeliefert ist. Das Leben genießen nämlich bedeutet für Kierkegaard eben jene Bedingung zu setzen, durch die sich Genuß als Genuß erst ermöglicht, die sich über den Augenblick erhebt und vor der vollkommenen Auflösung und dem gänzlichen Verstricktsein in jäh aufeinan-

derfolgende Augenblicke und vor unmittelbaren reflexionslosen Genüssen bewahrt.

Daß diese Bedingung mit den Worten Kierkegaards »entweder außerhalb des Individuums liegt, oder im Individuum ist, doch so, daß sie nicht durch das Individuum selbst ist«, ist ihr Spezifikum. Sie geht, indem sie sich gegen die von Kierkegaard für das 19. Jahrhundert beschriebene Mode des schwermütigen und verzweifelten »ästhetischen« Lebens wendet, gerade auf diese zurück: Schwermut und Verzweiflung des konsumtiven ästhetischen Daseins werden zur Kondition des Ethischen und damit zu Bedingungen verfeinerten Genusses.

Gegen das Verwertungsinteresse und den proklamierten Genuß seiner Zeit setzt Kierkegaard die Verzweiflung, die ihrerseits als Gestalt der »ästhetischen« Zersplitterung, Atomisierung der einzelnen im Mannigfaltigen, begriffen wird: »denn welcher Rausch ist wohl so schön wie die Verzweiflung«, heißt es dort, »so kleidsam, so anziehend, zumal in den Augen der Mädchen«. Nichts als den Geist seiner Zeit hat ihr Protagonist, um sich gegen diesen Geist zu wehren. An der der Wahl vorausgehenden Gespaltenheit wird mit all jener Desolation, die sie angesichts ihrer unkontrollierten Möglichkeiten hervorruft, jener Zeitgeist gespiegelt. Der Protest aber gegen ihn ist, daß er nicht unmittelbar angenommen, sondern eben in diesen Reflexionszusammenhang gebracht wird.

Kierkegaards Wahl bedeutet ein Sichlosreißen von den Illusionen der Ästhetik, ein Heraustreten aus den »Trümmern der Welt«, wo nur Gespenster hausen. Doch

der Preis für diesen Schritt ist die Verzweiflung. So aber würde es Kierkegaard nicht formulieren. Für ihn ist die Verzweiflung kein Preis, kein Opfer, Sie ist eine Bewegung innerhalb des Wählens, in der das Ich sich selbst als Absolutes setzt und zugleich gesetzt wird. Was gewählt wird, das Selbst als absolutes, entsteht durch die Wahl und ist zugleich gegeben, sonst gäbe es keine Wahl. Das Geheimnis der Verzweiflung ist diese dialektische Bewegung, in der sich gegenüber den Illusionen das Ich zu der Identität mit sich selbst bekennt und damit gleichzeitig zu dem, was es verzweifeln läßt, zu seiner »absoluten Isolation« und »tiefsten Kontinuität«.

Ethische Kargheit steht gegen ästhetischen Überfluß, der im Grunde erst durch sie zum Genuß gelangt. Es ist keine genußfeindliche Philosophie, die sich hier vorführt, aber eine bescheidene: Die Verzweiflung ist die bessere, ethische Einsicht in die allgemeine Verschwendung und die in ihr angelegte Endlichkeit. Sie spekuliert angesichts einer Konsumgesellschaft, die sich eben erst bildet, bereits auf deren künftige Krisen.

Die Illusion ist bei Kierkegaard Ausdruck für die Sphäre des Ästhetischen als Sphäre der Verdinglichung und Verwertung des einzelnen. Wer sich nicht selbst absolut wählt, wird zum Produkt, besitzt sich nicht selbst, ist nicht frei. Die »Verunendlichung« als die absolute Verzweiflung befreit von der Vereinnahmung durch das Allgemeine, durch welches ja erst die Verzweiflung hervorgebracht wurde. Aus der Not eine Tugend gemacht, rettet die Verzweiflung vor den Illusionen durch die Isolation desjenigen, der sich selbst wählt und sich

aussondert in »abstrakter Identität«. Das ist gerade jener Zustand, der ihm durch allgemeine Bestimmung in einer Zeit der zunehmenden Mechanisierung zugewiesen wird, nun aber von sich aus gewählt.

Und zwar mit Reue: Kierkegaard geht es ebenso wenig um die allgemeine Illusion wie um das allgemeine Angebot der Identität, sondern um die »innigste Beziehung und den engsten Zusammenhang mit einer Umwelt«, die er unter die Begriffe der Kontinuität und Handlung bringt. Nicht ein aus der Welt Herauswählen, sondern in sie Hineinwählen bedeutet seine Wahl, wo der einzelne zu dem wird, was er in Wirklichkeit ist: Er wählt sich als »Produkt«, nun aber als Produkt, das er selbst produziert.

Der Produktcharakter des einzelnen ist das »Allgemeine«, das nach Kierkegaard das ethisch lebende Individuum in sich erfährt, indem es erkennt, daß es »sich selbst außerhalb seiner selbst in sich selbst« hat. Diese Erkenntnis widersetzt sich den Erkenntnisvorstellungen eines im 19. Jahrhundert sich herausbildenden Positivismus, den Kierkegaard als Denkanschauung ästhetischen Lebens aufgefaßt hätte. Wo im Positivismus – etwa bei Mach – das Ich zur bloßen identitätslosen Komplexion mannigfaltiger, eben »ästhetischer«, Eindrücke verschmilzt, findet Kierkegaard die Doppelheit des Individuums, wo der einzelne sich selbst wählt, d.h. sich erkennt als ein sich selbst Realisierender, als ein sich selbst in einem Akt der Verzweiflung in einen allgemeinen Menschen Verwandelnder und von diesem wieder in das persönliche Leben Zurückverwandelnder.

Man könnte sagen, Kierkegaards ethischer Charakter ist der verantwortungsbewußte, gegen Fremdbestimmung und Verwertung protestierende soziale Mensch, dessen Selbstbestimmung immer auch das Allgemeine in sich aufnimmt und dafür Verantwortung übernimmt. Verkürzt hieße dies, daß Selbstbestimmung hier nur eine andere Bezeichnung für die Übernahme von Selbstverantwortung ist, die Verantwortung für die Doppelheit des Individuums als zugleich Besonderes und Allgemeines. Und seine Verantwortung erfüllt das Individuum durch Arbeit, und zwar *seine* Arbeit. Letztere vergegenwärtigt sich im alltäglichen Leben, wo die Arbeit jene Selbstbewegung vom Besonderen zum Allgemeinen zum Besonderen durchläuft. Das ist die von Kierkegaard ihr zugeschriebene Bestimmung, daß der einzelne sich in ihr zugleich als Produkt und Produzent erfährt.

Der als Arbeit beschriebene Prozeß der Selbsterkenntnis des einzelnen, der sich in diesem Prozeß als allgemein-menschliches Subjekt begreift, ist Teil des Widerstands gegen den bloßen »Frondienst« einer sich rein im Allgemeinen auflösenden, der gesellschaftlichen Mechanik unterwerfenden Arbeit. Nicht das vollkommene Verschwinden im Produkt ist Sinn der Arbeit, sondern die »Approximation«, die dauernde Annäherung an einen Produktzustand, der sich wieder und wieder der Arbeit entzieht, aber mit ihr verbunden bleibt. So wie das Denken sich nach Kierkegaard »retrograd«, also rückwirkend auf eine allgemein gegebene Wahrheit nur in steter Annäherung von Wahr-

heitsmoment zu Wahrheitsmoment beziehen kann und dadurch sich selbst erhält und zur Autonomie des denkenden Subjekts beiträgt, ist die Arbeit vor ihrer Übereignung an das Allgemeine zu bewahren, wo Produzent und Produkt austauschbar werden.

Für Kierkegaard bedeutet die vollkommene Übereignung an das Allgemeine zugleich die Hingabe an die Illusion: Von Augenblick zu Augenblick zu Augenblick, ohne »approximierende« Rückbesinnung auf das Moment selbst als das Besondere des Allgemeinen, überantwortet sich die Reflexion einer Mechanik, die an den kinematographischen Vorgang erinnert, an die Arbeit der Projektoren, die Bild für Bild des Zelluloid-Streifens vor die Projektionslampe zerren und im Filmganzen verschmelzen. So charakterisiert die Kinematographie allein in ihrem technischen Vorgang die durch Industrialisierungszwänge im 19. Jahrhundert gegebenen Verhältnisse. Perpetuierung der Illusion durch Atomisierung und zugleich Verwaltung der (Bild-)Elemente ist ihr tieferer Sinn. Doch dies sei hier nur am Rande bemerkt.

Die beiden Zentralbegriffe der Anthropologie Kierkegaards sind nach Johannes Sloek in seinem Buch »Die Anthropologie Kierkegaards« das »Allgemeinmenschliche« und das »Individuelle«. Das Verhältnis dieser beiden Begriffe zueinander bestimmt die Reflexionsbewegung Kierkegaards, die, wie zu zeigen war, zugleich als produktiver oder auch kommunikativer Vorgang das Menschliche im Zwischenmenschlichen findet, das ist ja das Allgemeinmenschliche, von dem aus rückbezüglich

das Individuum zu bestätigen ist als konkret lebendes Subjekt, das sich zugleich als Gattungswesen begreift. So kompliziert diese Reflexionsbewegung hier erscheinen mag, so einfach ist ihre Aussage. Sie bestätigt den einzelnen in seinem alltäglichen Tun als allgemeinmenschlich berechtigtes Individuum, dessen Aufgaben allgemeinmenschliche Funktion haben, dessen Individualität jedoch nicht zur Verdinglichung im abstrakt Allgemeinen bestimmt ist.

Die Verdinglichung im abstrakt Allgemeinen oder mechanisch-biologischen Ganzen ist die Automatisierungsformel für den einzelnen, der sich selbst als Teil an das Ganze verliert und dadurch seine persönliche »Gültigkeit« einbüßt. Die Fähigkeit des einzelnen, sich diesseits aller Verwaltungszwänge, wie sie von metaphysischen oder politisch-ökonomischen Ordnungen ausgehen, zu realisieren, steht für die Möglichkeit, diese Realisierung als solche zum erklärten existentiellen Inhalt werden zu lassen.

Wirklich werdend, sich realisierend, entzieht sich das Subjekt bei Kierkegaard seiner platonischen Bestimmung als Bürger zweier Welten, der sinnlichen und der übersinnlichen, der sensiblen und der intelligiblen Welt. Die Verankerungen des Ästhetischen in der Illusion und des Ethischen in der Identität sprengen sich ihm auf. Das Subjekt widersetzt sich seiner ontologischen Entmachtung, bestimmt sein Sein als Seinsverhältnis gegen die ihm zugewiesenen Seinsbestimmungen. Diesseits von Schein und Sein versetzt es die Möglichkeit in Wirklichkeit, d.h. es versetzt sich durch die Möglichkeit

in Wirklichkeit, so wie es erst durch die gegebene Möglichkeit in Wirklichkeit versetzt werden kann.

Das Mögliche ist das im Begriff der Wahl angelegte existentielle Moment. Indem der Mensch wählt und Entscheidungen trifft, offenbaren und verändern sich ihm die Möglichkeiten. Seine anthropologische Bestimmung ist die, daß er sich in jenen Momenten der Wahl fortwährend und aufs neue selbst bestimmt und so auch gegen anthropologische Bestimmungen als allgemeinmenschliches Wesen laufend verstößt, indem es sie nutzt und wählt und in den Augenblicken der Wahl aus der Beliebigkeit und Relativität hervortritt. Dies aber ist ein Schritt oder »Sprung« im Sinne Kierkegaards, der – und das sind die wichtigen Passagen dann bei Sloek – aus der Illusion Platons herausführt. Daß nämlich Platon die zeitbestimmte Welt als Illusion betrachtet, insofern sie ihre wirkliche Voraussetzung in einer ewigen findet, ist als Problem ja nur Ergebnis der Unterscheidung von Endlichem und Ewigem. Kierkegaards Augenblick als niemals gegenwärtige Kategorie des Übergangs versteht er als eben jene Schnittstelle zwischen Endlichem und Ewigem. Zwischen einer als mit sich selbst identisch angenommenen Ewigkeit und einer sich illusionär verflüchtigenden Endlichkeit erweist sich der Augenblick als etwas weiteres: »tertium datur«. Als zu keinem Zeitpunkt wirklich gegenwärtiger Teil zeitlicher Sukzession, also weder als ewig noch als endlich zu bestimmen, zeigt er sich bestimmt durch die Möglichkeit der Wahl und ihre in Veränderungen und Abwandlungen konkrete Wirklichkeit.

»Im Augenblick wird der Mensch sich bewußt, daß er geboren wurde«, sagt Kierkegaard in »Philosophische Brocken«. Dieser Augenblick, dieser »Sprung«, wie es an anderer Stelle heißt, steht für die individuelle Existenz in ihrer Entstehung und Möglichkeit. Er ist der Störfaktor in endlicher oder unendlicher Mechanik, das Medium, das Prozesse verändert, Geschichten unterbricht und neue Geschichten beginnen läßt. Der Augenblick ist das ebenso haltlose, also auch uneigentliche, wie illusionierende, verwirklichende Zentrum Kierkegaardschen Denkens, Mysterienmoment nicht nur zwischen Transzendenz und Immanenz, sondern eben auch zwischen Reflexion und Reflektiertem.

Das Verschwinden des Augenblicks in der geschichtlichen Sukzession erklärt die Ewigkeit des Augenblicks zur illusorischen Ewigkeit. Die Illusion ist die Geschichtslosigkeit des Augenblicks, seine gegen die Sukzession behauptete Identität. In Kierkegaards Augenblick sind Identität und Illusion Kategorien des nichtzeitlichen Stillstands. Der stillstehende Augenblick, seine Ewigkeit, die eine Ewigkeit des Scheins ist, wie Photographie oder Gemälde verdeutlichen, behauptet sich gegen die Gewißheit der Sukzession. Der Augenblick verdrängt als sukzessives Moment aus sich selbst seine ihm anhaftende Illusion des Ewigen, Unvergänglichen. Die verzweifelte Gewißheit des in den Tod verströmenden irdischen-individuellen wie die verzweifelte Ungewißheit eines überirdischen-allgemeinen Lebens entspringen seiner Betrachtung. In einer verkürzten Form nennt Kierkegaard den Augenblick das Paradox.

Das Paradox ist, übertragen formuliert, seine Scheinhaftigkeit, sein illusionärer Geist, das niemals Vorhandene des Augenblicks, aus dem sich seine Identität ableitet, die Identität der sich in jedem Augenblick erneut anzeigenden Möglichkeit, seine Sache an sich. Das Paradox ist die Sache des Augenblicks. Und letzterer ist, so heißt es in einer anderen Bestimmung, die Entscheidung der Ewigkeit. Die religiöse Komponente des Augenblicks bei Kierkegaard ist die in ihm mitgedachte Epiphanie: Das Ewige als das Göttliche tritt im Augenblick auf, nun aber in dieser paradoxen Wendung, daß es in seiner Historisierung erscheint, so wie in diesem Moment das Historische sich verewigt. Weder verschwindet der Augenblick im Historischen noch das Historische im Augenblick. Die im Augenblick sich vollziehende Entscheidung bleibt demnach nicht allein Entscheidung des Ewigen, sie ist immer auch historisch gegeben.

Das historische Werden entzieht sich bei Kierkegaard der Illusion, wo es aus Freiheit und nicht aus Notwendigkeit geschieht. Das ist seine Entgegnung zu Hegel, der die Notwendigkeit als die Einheit von Möglichkeit und Wirklichkeit betrachtet. Kierkegaard sprengt diese Definition, indem er auf die Verschiedenheit von Möglichkeit und Wirklichkeit aufmerksam macht und zugleich betont, daß sich weder das Mögliche noch das Wirkliche aus Notwendigkeit ableiten lassen. Die Notwendigkeit stehe ganz für sich. Die Wirklichkeit sei die Veränderung des Werdens, der Übergang geschehe aus Freiheit. Alles Werden geschehe aus Freiheit und nicht aus Notwendigkeit.

Bei Kierkegaard wird die Illusion gegenüber der Wirklichkeit zur Aussage der Notwendigkeit. Notwendig geworden würde die Freiheit selbst und auch das Werden zur Illusion. In all ihren Momenten täuscht die Illusion die Notwendigkeit des historischen Werdens vor. Sie »schluckt« den Freiheitsbezug des historischen Werdens und überantwortet es einer unhistorischen Fixierung auf den rein notwendigen Übergang.

So in etwa wäre Kierkegaards Kritik an dem Illusionsgeist seiner Zeit zusammenzufassen. Die aus dem Werden entspringende Ungewißheit, die das Gegebene als werdend Gegebenes in Frage stellt, ist die schlechthin verbreitete Ungewißheit des 19. Jahrhunderts. Noch im Zuge der Reflexion wird das Gegebene, sobald es unter Aspekten seiner Entstehung oder Evolution betrachtet wird, trügerisch. Daß es entstanden ist und weiterhin veränderbar, daß es einen Prozeß vom Nichtsein zum endlichen Sein vollzogen hat und womöglich bereits morgen nicht mehr gegeben ist, das läßt das Gegebene illusionär erscheinen und die menschliche Existenz dazu.

Kierkegaard durchbricht die ästhetische Totalität des in organischer und naturnotwendiger Kontinuität verstandenen Lebensganzen durch seinen Glauben an das Historische. Durch den Glauben wird das Geschehene zweifelhaft im Werden und damit zweifelhaft in der Illusion. Denn das zur Illusion Gewordene ist das in alle Indifferenz des Werdens zerfließende Ganze. Der Glaube seinerseits durchbricht neben dem Zweifel die Kontinuität der Indifferenz, indem er das Gegebene ebenso

als Gegebenes und Gewordenes, als Gegenwärtiges und Historisches aufnimmt. Der Widerspruch des Historischen nach Kierkegaard ist demnach, daß es zugleich Gewordenes und Werdendes ist. Oder: Im unmittelbaren sinnlichen und erkennenden Moment ist das Werden im Gegebenen nicht enthalten; es wird jedoch durch die Glaubensdialektik »hineinkonjugiert«. Der Glaube wiederholt die dialektischen Bestimmungen des Werdens und läßt das Gegebene historisch werden. Historisch werden aber heißt, den Illusionscharakter zu verlieren, das Trügerische. Das historisch Werdende und Gewordene ist die jenseits der Illusionen in aller Deutlichkeit vorgefundene Faktizität: Es ist, da es geworden ist, und es ist geworden, da es ist.

Die dialektische Einsicht in die Paradoxie des Gegebenen, als zugleich Werdendes und Gewordenes, gewährt Gewißheit unabhängig von der durch das Werden angezeigten Illusion und auch unabhängig von der durch das Gewordene angezeigten Identität. Das Denken richtet sich in den logischen Verstrickungen zwischen dem Schein der Illusionen und dem angeblich Identischen schwebend ein. Es findet seine Bestimmung nicht in der festen Zuordnung, sondern in der Paradoxie möglicher Zuordnungen, in der Paradoxie des Glaubens.

3. Der »Einzelne« als Element

In einer Zeit zunehmender Automatisierung, vor dem Hintergrund wichtiger Erfindungen im Bereich menschlicher Kommunikation, erhalten die subjektorientierten anthropologischen Überlegungen Kierkegaards besondere Bedeutung. Sie stehen für die Anstrengung des einzelnen, sich gegen die Verfügungs- und Verwertungszwänge in einer sich vollkommen neu strukturierenden sozialökonomischen Situation einzuklagen. Daß dies nicht ohne Verzweiflung und Angst geschieht, ist Teil der Einsicht in die durch neue Medien und Automatisierung betriebene Atomisierung und Entmündigung der Subjekte. In den Fabriken und Maschinenhallen verdeutlichen Logistik und Segmentierung der Arbeitsprozesse, welchen übergreifenden Organisationsstrukturen die Arbeit der einzelnen unterworfen wird, und zugleich zeigen Lohnverhältnisse und Mehrwertaneignung, welchen Wertsetzungen sie folgt. Das Individuum lernt seine Mechanisierung zu begreifen und eben diese dort planmäßig zu vergessen, wo sich ihm das »ästhetische« Leben als Freizeitmöglichkeit anbietet, die Auflösung in der Illusion, die Flucht in die Selbstverwertung. Denn das ist die Kehrseite der durch die neuen Produktionsverhältnisse entstehenden Freizeitkultur des vergangenen Jahrhunderts: Wo sich auf Jahrmärkten und Schauplätzen bereits ein neues Medienzeitalter in Form all jener seltsamen Vorführ- und Illusionsappa-

rate ankündigt, muß sich der einzelne im Grunde bis in die Privatsphäre hinein als mechanisch verdinglicht begreifen, als objektiviertes, d.h. selbst in der Unterhaltung den Mechanismen ausgeliefertes Subjekt. Daß diesem »selbstentäußerten« Subjekt dann auch von wissenschaftlicher Seite seine Subjektlosigkeit bescheinigt wird (Mach), bezeugt die verstärkt massenmedial verbreitete Unzahl positivistisch-populär-wissenschaftlicher Abhandlungen und deren oberflächlich-desorientierende Anthropologie: das menschliche Subjekt als ichlose Komplexion von Empfindungen und Reflexionen, als sinnentleerter mechanischer Teil nicht nur der Individual- und Gattungsgeschichte, sondern auch eines vollkommen neuen industriellen Zuschnitts.

Was die menschliche Arbeit und mit ihr das individuelle Bewußtsein im 19. Jahrhundert verändert, ist die Entwicklung von Werkzeugen und Mechanismen, die sich im einzelnen erheblich von herkömmlichen Werkzeugen und Arbeitsmitteln unterscheiden. Die technische Apparatur, das ist das grundlegend Neue, beginnt sich zunehmend von der direkten Bindung an die ausführenden Körperteile zu lösen und als autonomes, sich mehr oder weniger selbst regelndes Gebilde zu etablieren. – Für das arbeitende Individuum ergibt sich aus dieser Verselbständigung des Werkzeugs zur Maschine oder zum Automaten eine vollkommen neue Arbeitssituation, insoweit das Werkzeug, die Maschine, nur noch eingeschränkt seiner Körpermotorik folgt, d.h. in vieler Hinsicht eher umgekehrt die Körperfunktionen nach den Gesetzmäßigkeiten ihrer eigenen Motorik und Me-

chanik beeinflußt. Die Körperfunktion wird sozusagen in den Mechanismus der Maschinen und Automaten integriert.

Die veränderte Situation im 19. Jahrhundert, zumindest in Hinsicht auf die verstärkte Spezialisierung der Werkzeuge und Arbeitsprozesse, forciert nicht nur eine Neubestimmung des Verhältnisses von Mensch und Fortschritt, sondern im besonderen auch eine Neubestimmung des Verhältnisses von Werkzeug und Mensch. Im Sinne einer die Mittel »heiligenden« Zweckrationalität und Fortschrittsgläubigkeit ist es der im Rahmen gravierender gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Veränderungen produzierende einzelne, der sich nunmehr unter dem Druck der Industrialisierung und ihrer akkumulativen Zwänge selbst zu einer ihn mechanisierenden Spezialisierung gezwungen sieht. Daß diese dem produzierenden einzelnen aufgenötigte Reduktion auf einkräftige mechanische Verrichtungen und eine ebenso spezialisierte Körpermotorik zugleich seine romantisch-regressiven Sehnsüchte nach Surrogatwelten und allkräftigen Erfüllungen stärkt, ist hier die entscheidend auf das Interesse an der modernen Medienkultur hinweisende Überlegung.

Geblendet von den Perspektiven ästhetischen Genusses, einer ästhetisierten Lebensform und konsumtiver Vielfalt wird das von Regression und Reduktion bestimmte Dasein durch die Illusion des Aufstiegs in bürgerliche Verhältnisse, die Beteiligung am ebenso Exquisiten wie Exklusiven betört. Diese Illusion jedoch ist Teil des von Kierkegaard entlarvten und im Partikularismus

verborgen liegenden Selbstbetrugs. Nicht daß der produzierende einzelne tatsächlich zu einem qualitativ besseren persönlichen Dasein oder zu ästhetischer Harmonie in seiner Lebenspraxis gelangt; es ist eben diese Blendung, welcher sich der ästhetische Charakter hingibt, nur ein Aspekt der Überblendung seiner im Mechanisierungs- und Verwertungszusammenhang betriebenen Entsubjektivierung.

Das Angebot an unterschiedlichen Formen ästhetischer Lebensverfeinerung und eines schlechthin kompensativen Genusses entspricht dem Interesse an einer deutlichen Privatisierung und Atomisierung der Lebensverhältnisse, das sich zugleich auch kommunikativ versorgt und abgesichert glaubt durch Monopolisierung der im 19. Jahrhundert vorhandenen Informationsmedien, u.a. eine sich ebenso verdichtende wie verbreitende Presse. In Deutschland bildet sich die Massenpresse nahezu zeitgleich mit der Pressefreiheit und einer sich zentralisierenden Informationsvermittlung, bis hin zur Etablierung von Zeitungskonzernen wie Ullstein, Mosse und Scherl, die nicht nur industriellen, sondern weitgehend auch gesellschafts- und staatspolitischen Zielen zuarbeiten. Die Presse ist es, durch die sich neben Information und Unterhaltung auch jenes ästhetische Lebensgefühl bekundet und verbreitet, das sich auf dem Wege seiner Popularisierung zugleich auch gegen das elitäre Selbstverständnis bildungsbürgerlicher Schichten zur Geltung bringt. Daß aber die jetzt auch für die unteren Schichten angestrebte Verfeinerung der Lebensform sich nahezu ausschließlich am Muster bürger-

licher Lebensverhältnisse orientiert, zeigt die ebenso konservative wie affirmative Tendenz dieser kritischen, um allgemeine Lebensqualität bemühten Intention. Sie entspricht einer Versöhnung der gesellschaftlich Unterprivilegierten mit den sie unterdrückenden Strukturen auf der Grundlage einer qualitativ verbesserten Informations-, Unterhaltungs- und Konsumsituation.

Der verfeinerte Stil, die sonstwie ausgeklügelte Bedürfnisbefriedigung, die mit größtmöglichem Geschmack entwickelten Lebensgewohnheiten etc. sind somit nicht nur das Emanzipationsangebot elitärer gesellschaftlicher Schichten gegenüber emanzipationswilligen und auf gesellschaftlichen Aufstieg und Wohlstand bedachten Subjekten. Die den besseren Stil oder den besseren Geschmack zur Mode bringende Masseninformation geschieht bereits in den mittleren Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts auf der Basis eines merkwürdigen Konsenses ganz unterschiedlicher gesellschaftlicher Interessengruppen, welche die Vervielfältigung und Massenzugänglichkeit von Kultur auf eine je spezifische und eben auch widersprüchliche Weise rechtfertigen.

Daß sich durch die technischen Möglichkeiten im 19. Jahrhundert, speziell durch die Reproduktionstechniken, das Verhältnis der Masse zur Kunst ändert und dadurch wiederum auch die Bestimmung der Kunst, ist eine hinlänglich bekannte These, auf die hier nicht weiter eingegangen werden muß. Sie macht jedoch auf die Neubestimmung der Massensubjekte im Rahmen der Mechanisierung und Automatisierung der Informations-, Kunst- und Warenproduktion aufmerksam, die auf

fatale Weise den Subjekten die eigene Verdinglichung und Verwertung näherbringt. Mag das Kunstwerk im Zustand seiner Vervielfältigung seine »Aura« (Benjamin) verlieren; dem im Zuge der rationalisierten Arbeitsprozesse verdinglichten einzelnen sind es Selbstbestimmung und womöglich Charisma, die sich verflüchtigen. Die unter diesem Aspekt denkbare Austauschbarkeit mit dem massenmedial verfügten Kunstgegenstand ist die traurige Pointe dieser auf Verdinglichung verwiesenen Existenz.

Möglich, daß es Schopenhauers Pessimismus war, der Kierkegaard bewog, diese Existenz je schon in ihrer nihilistischen Vereinzelung und angesichts der Auflösungserscheinungen der politischen und sozialen Verhältnisse seiner Zeit zur Reflexion zu bringen. Es ist immerhin eine der Leistungen Schopenhauers, die bildungsästhetische Illusion, wie sie sich noch in Schillers Briefen zur »Ästhetischen Erziehung des Menschen« artikuliert, nämlich die Illusion von der Möglichkeit einer unabhängigen und schließlich verbindlichen Veredlung der ästhetischen Existenzweise einzelner, mit einem gründlichen Pessimismus zu durchziehen. Dies hat im besonderen auch Kierkegaard erkannt, wenn er, wie Karl Löwith es in einem Aufsatz über Kierkegaard und Nietzsche herausstellt, eine besondere oder »merkwürdige« Vorliebe für eine Philosophie entwickelt, die schließlich kaum etwas anderes offenbare, als »den Jammer: da-zu-sein«, die »Nichtigkeit des Daseins«. Schopenhauers »to enjoy one's self« ist die Formel für und einzige Antwort auf die Tatsache des monadisch in

der Körperwelt zersprengten und vereinsamten einzelnen.

Es ist nicht zu leugnen, daß Schopenhauer als bürgerlicher Intellektueller einen Blick für die immerhin auch seine Situation als Intellektueller bestimmenden oder in Frage stellenden Verhältnisse hat. Ebenso wie er den Klassenantagonismus zwischen herrschender und niederer »Volksklasse«, die Not der Armen und die Langeweile der Reichen, zu begreifen meint, ist es ihm auffällig darum zu tun, seine Position gerade außerhalb dieses Antagonismus zu bestimmen, kurzum einen zurückgezogenen Ort zu finden, der ihm ein »stilles«, »bescheidenes«, »unangefochtenes« Leben ermöglicht, das Leben des geistreichen Menschen, der am Ende dort sein Heil sucht, wo er die Probleme der Subjekte seiner Zeit zu erkennen glaubt: in der Einsamkeit, dort, wo jeder auf sich »zurückgewiesen« ist: »Denn«, so heißt es in den »Aphorismen zur Lebensweisheit«, »je mehr einer an sich selber hat, desto weniger bedarf er von außen und desto weniger auch können die Uebrigen ihm seyn.«

Dort allemal sind sich Kierkegaard und Schopenhauer nahe, wo letzterer in all seiner aus der Not des bürgerlichen Intellektuellen gewachsenen Überheblichkeit Distanz zu den bestehenden Klassenverhältnissen sucht und einen Standort zu beziehen hofft, von dem aus der die Antagonismen bestimmende egoistische Wille der Klassen durch eine höhere Instanz, eine edlere, aus dem »Überschuß« des bescheidenen, einsamen Daseins gezogene Kraft überwunden wird. Die Notlage aber, aus

der heraus der bürgerliche Intellektuelle diese welteinsame Position zu beziehen sucht, entspringt der realen Tatsache, daß eben innerhalb dieser Verhältnisse ihm ohnehin keine entsprechende und ihn stärkende Position zugebilligt wird.

Aber, was kann der bürgerliche Intellektuelle von dieser Warte aus tatsächlich gewinnen, wenn er interesselos, mit gekühlter Gelassenheit und »ästhetisch« losgelöst von den Verhältnissen, diese beobachtet? Was kann er anderes in Erfahrung bringen als die Tatsache, daß eben das, von dem er sich distanziert glaubt und das er zu durchschauen meint, nun einmal die Verhältnisse sind, so wie sie sich ihm zeigen, ganz abgesehen davon, daß die von ihm gewählte exquisite Lebenshaltung, sein persönliches und ausgeklügeltes ästhetisches Überlebenskonzept, auch außerhalb der von ihm bezogenen Position auf Interessen stößt. Im Zuge der gesamtgesellschaftlich betriebenen Zersplitterung nicht nur durch die Tatsache eines rivalisierenden Willens, auch durch die Realität einer gesteigerten Mechanisierung und Automatisierung von Arbeitsprozessen sowie durch veritable Formen sozialer Verelendung kamen eben nicht allein den Intellektuellen höhere, edlere Formen des Genusses und der Unterhaltung in den Sinn.

Setzte noch Hegels Versöhnung der Philosophie mit Staat und Religion aus dem Geist als dem Absoluten eine wenig pessimistische und den Fortschritt bekräftigende, die Lebensverhältnisse in ihrer Vernunftbezogenheit bestätigende und akzeptierende Perspektive, so entsprach diese, wie der Pessimismus Schopenhauers

oder dann im besonderen die Polemiken der Junghegelianer zeigen, bei weitem nicht dem Realverständnis der unter den Bedingungen des technischen Umbruchs oder den Unruhen von 1830 in Folge der französischen Juliereignisse bewegten jüngeren Intellektuellen, die sich wie auch immer mit den Interessen und Bedürfnissen der Unterprivilegierten arrangieren. Dort, wo noch K. Rosenkranz in der Nachfolge Hegels eine fortschreitende »Vermenschlichung der Menschheit« unter den gegebenen technischen Bedingungen erkennt, wo er z.B. im Welthandel das Weltbewußtsein hervorgebracht und den absoluten Geist sich vollenden sieht, sehen Feuerbach und erst recht Kierkegaard mit Verzweiflung den Grad menschlicher Vereinnahmung und Isolation. Telegraphen, Dampfmaschinen, Eisenbahnen, Presse, Weltverkehr und eine mehr und mehr beschleunigte Forschung schaffen die für viele kaum noch zu ertragenden, inhumanen Bedingungen einer Desillusionierung, von der sich ebenso die Überheblichkeit eines aus der Not die Tugend machenden Schopenhauers oder die politische Parteinahme Feuerbachs oder anderer Junghegelianer erklären. Die entscheidende Kritik aber gegen die »Versöhnung der Vernunft mit der Wirklichkeit« (Löwith) und damit auch gegen die Versöhnung mit der vermeintlichen Vernunft des Fortschritts geht schließlich von Marx und Kierkegaard aus.

Kierkegaard – wie dies im besonderen Karl Löwith in »Von Hegel zu Nietzsche« herausgestellt hat – versucht, den entäußerten einzelnen zu seiner individuellen und humanen Existenzform zurückzuführen, ihn aus der ihn

entfremdenden Hegelschen Vermittlung zwischen Staat und Christentum, aus seiner mechanischen Integration in bürgerlich-gesellschaftliche Verhältnisse zu lösen. Kierkegaards »Augenblick« oder »Sprung« sind in diesem Sinne revolutionäre Kategorien, deren Intention dem radikalen Bruch im Einvernehmen von Christentum und Staat gilt. Löwith spricht von »religiöser Empörung« bei Kierkegaard und von »sozialer« bei Marx. Die Forderung nach der Vereinigung des Proletariats wie die Forderung nach der totalen Individuation, aus der jeder sein eigenes Schicksal bestimme, sind daher nur zwei konträre Seiten einer nach Löwith »gemeinsamen Destruktion« der herkömmlich christlichen wie der kapitalistischen Verhältnisse. Beide, Marx und Kierkegaard, mit Blick auf den wachsenden sozialpolitischen und ökonomischen Bankrott Europas, auch auf den allgemein-kommunikativen Zusammenbruch, noch beschleunigt durch die »Schnellarbeit der Presse«, drängen auf eine Entscheidung: die Entscheidung der proletarischen Masse gegen ihre äußeren Existenzbedingungen bei Marx; die Entscheidung des sich zu seiner verzweifelten Existenz bekennenden einzelnen bei Kierkegaard.

Mit der Einsicht in die Notwendigkeit der Auflösung herkömmlicher bürgerlicher und religiöser Verhältnisse begegnen sich Marx und Kierkegaard, gleichwie Kierkegaards zu erstrebende ethische Existenz sich faktisch im kleinbürgerlichen Rahmen Genüge leistet, während gerade dieser von Marx mit all seinem Respekt vor der Großbourgeoisie als durch und durch reaktionär begrif-

fen wird. Das ist aber vielleicht in sich nur deshalb ein Widerspruch, weil die von Marx und Kierkegaard erkannte Entscheidung und der von beiden angestrebte Bruch mit einer nach Löwith ebenso ein- wie halbgebildeten und demoralisierten Bourgeoisie, sich noch immer in den Widersprüchen der eigenen Lebenssituation vollzieht und vorerst rein theoretisch und mit Ironie oder analytischer Präzision gegen die bestehenden Illusionen anstemmt.

Die bestehenden Illusionen aber ruhen im Glauben an die bessere Zukunft einer industriell-bürgerlich wie staatlich organisierten und zum Wohle aller verwalteten Welt. Sie finden ihren Ursprung in der positivistischen Akzeptanz der Produktionsbedingungen und Produkte, d.h. genau genommen in der Ablehnung einer die ökonomischen Zusammenhänge regelnden und von diesen nicht wegzudenkenden Metaphysik des sich verwertenden Kapitals.

Das Interesse an der Illusion und der sich durch sie vermittelnden Identität ist folglich im Bunde mit der Bestätigung der ökonomischen Ordnung, wie sie sich auf einfachste Weise durch den fatalen Widerspruch zwischen den zum Sparen gezwungenen Produzierenden und einer am Luxus orientierten und zugleich Askese predigenden Bourgeoisie anschaulich macht. Anschaulich aber macht sich das Interesse an der Illusion auch durch die mit entfremdeten Arbeitsbedingungen korrespondierende Entfremdung in Bereichen der Unterhaltung und Information.

Die entwürdigende Inanspruchnahme der Arbeiten-

den in ihren Arbeitsprozessen verlängert sich um deren Verdinglichung im Gefüge einer um ästhetische Auflösungsmomente bemühten und mehr und mehr technisch organisierten Freizeitkultur. Der Nihilismus der Zeit, den Kierkegaard – ähnlich wie vor ihm Friedrich Heinrich Jacobi – im »salto mortale«, als Terminus der Entscheidung, durch einen Todessprung in den Glauben zu überwinden hofft, ist zugleich Protest gegen das Aggregieren atomistisch versprengter einzelner wie gegen deren Verflüchtigung im sinnlosen Amüsement. Gegen Aggregation und Verflüchtigung des im christlich-abendländischen Prozeß nichtig gewordenen einzelnen wird dieser im verzweifelten Sprung einer wiederum christlich angenommenen »Urschrift« humaner Existenzverhältnisse geopfert.

Es ist daher in mancher Hinsicht eine besondere Form der Maschinenstürmerei, die Kierkegaard betreibt und die sich in dem von Löwith bereits 1933 verwendeten und heute neostrukturalistisch aufgewärmten Begriff der »Dekomposition« artikuliert. Im verzweifelten Vertrauen auf die Unendlichkeit (Gottes) entzieht sich der einzelne jener allgemeinen Verdinglichung und Auflösung, dem von Kierkegaard in der Mitte des vorigen Jahrhunderts seiner Zeit bescheinigten Zerfall politischer und sozialer Verhältnisse. Das Subjekt im Zustand der Verzweiflung, der »Krankheit zum Tode«, entmechanisiert sich in einem selbstkonstitutiven Vorgang, wo einzig das Verhältnis des Selbst zu sich selbst als ein außerhalb der allgemein-desolaten Wirklichkeit gedachtes zählt.

Doch Dekomposition des Allgemeinen durch radikale Vereinzelung gegen jede soziale oder politische Reform ist im Ansatz bereits das Zugeständnis an die Wirksamkeit der am eigenen Leibe verspürten »Entfremdung«. Das im verzweifelten Glaubenssprung wiedergewonnene Selbstverhältnis ist, so sehr es sich auch gegen die konsumtive Auflösung beispielshalber im ästhetischen Genuß einer blühenden Freizeitkultur wehrt, in einer speziellen, allerdings durch und durch affirmativ-nihilistischen Variante von dieser selbst realisiert. Theoretisch ist dies in den Werken Nietzsches nachzuvollziehen. Indem Nietzsche mit radikaler Skepsis dem Dasein auch noch den letzten von Kierkegaard theologisch attestierten Sinn nimmt, offenbart er das Geheimnis des in den modernen Alltag integrierten tieferen Sinns, nämlich die totale Sinnlosigkeit. Die europäische Kultur sieht Nietzsche an ihrem Ende, unmittelbar vor einer Katastrophe, der sich niemand, auch nicht durch einen überhasteten Kopfsprung in den Glauben entziehen kann. Der »Wille zur Macht« formuliert Nietzsches Versuch, sich mit der Krise und der sich anzeigenden Katastrophe zu arrangieren. Als Krisenphänomen erkennbar gemahnt der Wille zur Macht die von Depression und irgendwelchen Sentimentalitäten geleiteten wie geschwächten einzelnen an die in ihnen angelegte und gegen das Krisenbewußtsein operierende Bestimmung der Selbstüberwindung.

Nicht das Sich-zu-sich-selbst-in-ein-Verhältnis-Bringen im Sinne Kierkegaards, die aus sich selbst hervorgerufene Verzweiflung und christliche Brechung der Wil-

lenskraft, auch nicht die Willensschwächung durch jüdische Moral oder sozialistische Solidarität[1], sondern die vernichtende Selbstüberwindung ist bei Nietzsche gefordert. Die »Umwertung« aller herkömmlichen Werte in Richtung auf ein amoralisches Leben, das der ursprünglichen Natur menschlichen Daseins eher gerecht werde und einem noch unvollständigen, aber sich vervollständigenden Nihilismus zuarbeite, drängt auf die totale Bekräftigung der bestehenden sozialökonomischen Verhältnisse. Die christliche, sozialistische oder jüdische Schwächung, die Nietzsche mit einem am Erstarken orientierten Positivismus zu beseitigen hofft, setzt die moralische Negation des Bestehenden, auf dessen Seite er sich stellt. Nicht ohne empfindsame Einsicht in die katastrophalen Tendenzen des angebrochenen Industriezeitalters ruft Nietzsche den Protagonisten einer natürlichen »Amoralität« auf den Plan, den dionysischen Jasager, den perfekteren, nicht nur besser konsumierenden, sondern auch sich darwinistisch selbst behauptenden Elite- und Herrenmenschen resp. den sich selbst heroisch überwindenden Übermenschen.

Durch den heroischen Willen lanciert Nietzsche den sich selbst und seine moralischen Ressentiments überwindenden Elitecharakter an die Spitze der gesellschaftlichen wie wirtschaftlichen Machtverhältnisse, von wo aus wiederum das Postulat natürlicher »Amo-

---

1 Vgl. Ulrich Enderwitz: Der Konsument als Ideologe. 200 Jahre deutsche Intelligenz. Freiburg 1994.

ralität« zur ebenso inoffiziellen wie gemeingültigen Maxime erhoben wird. So trostlos Kierkegaard diese Welt des Verfalls, der Verschwendung und Wiederhervorbringung, erschienen sein mag; der Elitecharakter suchte in ihr jene Abenteuer und Eroberungen, von denen er träumte. Noch im Bewußtsein möglichen apokalyptischen Untergangs und im festen chiliastischen Glauben an die ewige Wiederkehr, eine »identische Welt« des Auf- und Abstiegs (Löwith), befestigt Nietzsche am Horizont der im 19. Jahrhundert aufgehenden Kolonialpolitik das vom Recht der Stärkeren beherrschte Paradies auf Erden.

4. Anthropologischer Materialismus. Ludwig Feuerbach

Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus wendet sich gegen eine Philosophie, in der sich zugleich der industrielle Fortschritt, die politischen Verhältnisse und die Selbstentfremdung des Menschen rechtfertigen. Eine derartige Philosophie sieht er im Hegelschen System zur Vollendung gebracht, wo der absolute Geist vom endlichen, subjektiven Geist abgesondert werde. Daß hingegen der absolute Geist selbst der endliche, subjektive Geist sei, beweist sich Feuerbach durch die Überlegung einer neuen Poesie und Kunst, die dort entstehe, wo das »zu Fleisch und Blut gewordene Bewußtsein« das Menschliche als das Göttliche und das Endliche als das Unendliche herausstelle. Der Schmerz über die Vergänglichkeit und Endlichkeit des Daseins, »der schmerzliche Reiz der Erinnerung an das, was nicht mehr ist«, erzeuge das nötige ästhetische Empfinden. Der Glaube an das Jenseits mache jeden Schmerz zum Scheine, zur Unwahrheit.

Der ästhetische Subjektwechsel, den Feuerbach im Anschluß an Hegel vollzieht, wird bestimmt durch die dem einzelnen und insbesondere den Leidenden zugesprochene Absolutheit, sprich ihre besondere ästhetische Befähigung, eine Befähigung, die eben nicht durch bürgerlich-ästhetische oder auch religiöse Ideale bestimmt wird. Die angestrebte Verwandlung der Theolo-

gie in Anthropologie rückt den Menschen gegen den Gott in das Zentrum der Verfügungen, genau genommen das aus seinem Elend zur ästhetischen Emanzipation getriebene und sich aus seiner sozialen Lage zu befreien suchende Subjekt. Die Anregung dieser Befreiung ist immerhin die ihm in Aussicht gestellte Beseitung der Defizite eines durch Entbehrung und Verdinglichung geprägten Daseins, die Identität eines Subjekts, das sich letztlich wiederum durch die ihm zugesprochene ästhetische Kapazität in den Illusionen seiner ästhetischen Projektionen Trost sucht.

So groß allemal scheint der Unterschied zwischen Schopenhauers und Feuerbachs Denken in diesem Punkte nicht, zumal noch Feuerbach – nicht ohne sich auf diese Weise selbst zu charakterisieren – in seiner »Kritik des Idealismus« Schopenhauer als einen von der Epidemie des Materialismus angesteckten Idealisten begriffen hat. Die Idee der ästhetischen Emanzipation nämlich ist es, die im Hintergrund seiner eigenen Ausführungen den Idealen der ästhetisch-religiösen Lebensverfeinerung und damit auch dem Idealismus wieder Tür und Tor öffnet. Indem sich Schopenhauer auf praxisferne Distanz vor der real in der Praxis vollzogenen Atomisierung und Mechanisierung der einzelnen zurückzieht und die Praxisverweigerung zur Maxime einer ästhetischen Befindlichkeit erklärt, teilt sich dieser Weg den im 19. Jahrhundert entstehenden proletarischen Verhältnissen nicht als Lösung, sondern als zusätzliche Herausforderung gegenüber einer völligen Verelendung mit. Nicht daß die Produzierenden gänz-

lich dieser ästhetischen Lebensform folgen könnten, ohne noch ihren bisherigen und sie sonstwie am Leben erhaltenden Status preiszugeben, nämlich die Arbeit aufzugeben; es bietet sich ihnen jedoch diese Lösung innerhalb ihrer ohnehin knapp bemessenen und letztlich zur Wiederherstellung der Arbeitskraft bestimmten Freizeit an.

Der ästhetische Charakter, den Schopenhauer oder eben auch Feuerbach dann im Interesse einer Neuorientierung der unteren gesellschaftlichen Bereiche als politische Emanzipationsfigur einführen, ist letztlich auch jener, der von der entstehenden Massenpresse und den durch die verbesserten technischen Entwicklungen nahegelegten Möglichkeiten der Kommunikation resp. des Reisens oder Sich-Vergnügens reklamiert wird. Die Verlockungen aber, die dann realiter bis in das 20. Jahrhundert hinein und sicher noch darüber hinaus von dieser letztlich die bestehenden Verhältnisse bestätigenden ästhetischen Lebensform und besonderen Selbstverfeinerung ausgehen, liegen in der saugenden Struktur ihrer vorgeblich emanzipatorischen Funktion. Nicht die unmittelbare Verbesserung, der revolutionäre Bruch, sondern die sich allmählich spezialisierende und damit gewissermaßen den realbiologischen Verhältnissen entsprechende evolutionäre Steigerung der eigenen Lebensqualität gibt hier den Reiz.

Illusion und Identität sind die Schlüsselbegriffe eines für die moderne Freizeitkultur avisierten und sie in den Dienst ästhetischer Lebenspraxis stellenden Selbstverfeinerungs- und Optimierungskampagne: Illusion, ganz

in dem Sinn, wie sie Feuerbach noch retten will, als sinnlich-optische oder poetische Illusion; Identität, ganz in dem Sinn, wie sie Feuerbach durch die schlichte Aufhebung des ewigen im endlichen Sein und der mit dieser Aufhebung verbundenen anthropologischen Emanzipation gegen die idealistische Identitätsphilosophie Hegels wendet. Der im Sinne Feuerbachs sinnlich-materialistische Mensch findet zu sich, zu seiner Identität als Körperwesen, indem er sich auf die sich spezialisierenden Lebensgenüsse und Illusionen im Interesse einer Spezialisierung seiner sinnlichen Fähigkeiten und Qualitäten einläßt.

Sinnlichkeit, so glaubt Feuerbach, ist die Realität der Idee. Und damit will er sie, wie es in »Grundsätze der Philosophie der Zukunft« heißt, von dem »Luxus«, dem »Tand«, von der »Illusion« der Idee gegenüber ihrer Realität befreien. Das Reale, das Sinnliche soll zum »Subjekt seiner selbst« gemacht werden. Genau dieser Anspruch jedoch zeigt das vorhandene Dilemma. Das hehre Bildungsideal, das in diesem Anspruch steckt, welcher Wahrheit, Wirklichkeit und Sinnlichkeit gleichzusetzen hofft und den einzelnen aus seiner atomistischen Existenz zu befreien sucht, zeigt sogleich, daß die Wirklichkeit vielleicht doch eine ganz andere ist. Für diejenigen, um die sich Feuerbach bemüht, die Industriearbeiter, die sich gerade im Zustand ihrer Verdinglichung als sinnliche Wesen erfahren, ist diese Sinnlichkeit kaum Ausdruck einer leidenschaftlichen Verfeinerung, eher noch drastisches Vehikel der Einsicht in reales Leid.

Genau gelesen ist bei Feuerbach die neue Philosophie, in der die Sinnlichkeit nunmehr als Garant für Identität auftritt, wo der Mensch sich selbst nur durch den Sinn gegeben wird, eine an Kunst und Religion, das Ästhetische und Ethische überantwortete Philosophie. Die Kunst stelle die (religiöse) Wahrheit des Sinnlichen dar, so lautet die entscheidende Formulierung aus »Grundsätze der Philosophie der Zukunft«, welche vermutlich nicht ohne Wirkung auf die impressionistische Tendenz in der Kunst geblieben ist, den bürgerlichen Charakter der Kunst jedoch zugleich problemlos der neuen Philosophie bewahrt. Denn wo die Kunst die Wahrheit des Sinnlichen darstellt, z.B. in der Differenz des künstlerisch festgehaltenen Moments zu allen anderen Momenten, gelangt nicht immer nur die Anschauung zu ihrer Realität und Identität; sie gelangt auch zu dem, was das Bild mitunter reklamiert: ein bestimmtes Lebensgefühl wie Einsamkeit und Siegesruhm – oder die unendliche Todessehnsucht in einigen Bildern der Romantik.

Zwar glaubt sich Feuerbach von dem bürgerlichen Idealismus und abstrakter Identitätsphilosophie weit distanziert; der revolutionäre Schritt jedoch, den er mit der neuen Philosophie anstrebt, wird durch die Verbindung des Ästhetischen und Ethischen in seiner Anthropologie verhindert. Wo sie sich dem Wesen nach von der alten Philosophie radikal zu unterscheiden hofft, hat sie durch Rückversicherungen aus Kunst und Religion so manche Wesenseinheiten und -eigenarten der alten Philosophie übernommen. Dennoch entfaltet Feuerbach

in seiner Anthropologie einen zur philosophischen Bestimmung des Menschen als Kommunikationswesen wichtigen Ansatz. Der lebende einzelne im Umgang mit sich selbst und anderen ist ebenso durch die kommunikative Funktion einzelner Körperteile zueinander wie durch die kommunikative Funktion in Beziehung zu anderen Individuen als Mensch bestimmt, als lebendiges Subjekt und nicht als Objekt des Verstandes oder gar der Vernunft. Und doch wird das lebendige Subjekt Feuerbachs, noch ehe es sich tatsächlich als Subjekt emanzipiert, Objekt seiner selbst, seiner Sinnlichkeit, ein Wesen, dem sich alles Sinnliche der Welt rein um seiner selbst willen – und d.h. um des ästhetischen Genusses willen – darbietet, dessen Existenz sich rein seiner Sinnlichkeit »verdankt«.

Feuerbachs fundamentaler Sensualismus entwickelt sich zu einer Frühform moderner Konsum- und Kommunikationstheorie. Mit der Kritik an dem vom Ich ausgehenden und sich nicht von diesem Ich lösenden absoluten Denken gelangt er, gleichermaßen vom Ich ausgehend, zur wesentlichen Bestimmung des einzelnen durch den anderen, der er nicht ist, dem er jedoch sinnlich begegnet, das Du, oder auch zu seiner Bestimmung durch die Welt, in der er sich sinnlich vorfindet, in der er lebt.

Für heutige Kommunikationstheoretiker sicher eine Banalität, geben diese Überlegungen Hinweise für eine Neuorientierung in der Philosophie, welche nunmehr Mitteilung und Konversation der einzelnen untereinander und die durch Mitteilung und Konversation entste-

henden Übereinkünfte zur Bestimmung des objektiv Gegebenen heranzieht: Die sinnliche Repräsentation bleibt so die philosophische Demarkationslinie zwischen Ich und Du wie zwischen Ich und Welt; die Einigung der Subjekte auf das Gegebene als Gegebenes vollzieht sich über den sinnlich aufgeladenen Begriff, auch wie er sich in seiner Vervielfältigung durch massenmedial verbreitete Printmedien wie Bücher, Zeitungen und Zeitschriften auf eine neue und in einem größeren Umfang allgemeinverbindliche Weise nunmehr ganz anders etabliert, vielleicht als Reklameinstanz für das Sinnliche, auf das ich und du oder wir uns einigen.

Hegels absolute Identität geht bei Feuerbach über in eine Identität des sinnlichen Konsenses, der sich wiederum durch die Begriffe belegen läßt. So steht meinetwegen das Wort Liebe für das innige Miteinander von Ich und Du oder von Mann und Frau, die sich in der Dialogsituation gegenseitig als kommunizierende »Einheiten« bestätigen. Den Begriff von der »Einheit« des Subjekts relativiert Feuerbach allerdings, durch das, was er »Humanismus«, »Anthropologismus« oder in seinen »Nachgelassenen Aphorismen« auch »Kommunismus« nennt. Identität nämlich, so heißt es in »Kritik des Idealismus«, bedeutet »Wohlsein«, »Einigkeit von Subjekt und Objekt«. Wer seinen Hunger gestillt, seinen Durst gelöscht hat, erfährt diese Identität im Zustand des Wohlbefindens; der Durstige oder Hungrige erleidet es als Entzug. Die auf die Identität des sensualistischen Wohlbefindens sich einrichtende Anschauung entsubjektiviert das Individuum im konsumtiven Miteinander.

Als Stoffwechselwesen wird der einzelne Element eines durch die Natur organisierten sinnlichen Ganzen.

So gesehen formuliert Feuerbach in der Tat etwas ähnliches wie eine Theorie des in seiner Zeit entstehenden Massenkonsums, gefördert durch industriell gefertigte Waren und ein ausgeweitetes und beschleunigtes Verkehrsnetz, durch minimalsten Produktionsaufwand in Kolonialgebieten und überhaupt Ländern der Dritten Welt, auch durch die eminent gewordene Ausbreitung von Informationsmedien und eine zusätzliche Optimierung der Handelsbeziehungen im Umfeld telegraphisch beschleunigter Kommunikation. Marktauffüllung und Warenvielfalt heben den Lebensstandard im Sinne eines neuen und durchweg sensualistischen bürgerlichen Lebensstils.

Zwar behauptet Feuerbach gegen Hegels »konstruierendes Denken in Identität«, seine »Verdiesseitigung einer theologischen Hinterwelt« (Löwith), eine unmittelbar konkrete sinnliche Wirklichkeit. Diese Wirklichkeit ist aber nach ihren politisch-ökonomischen Bedingungen abstrakt, nicht hinterfragt. Er hintertreibt daher mit seiner Kritik an Hegelscher Abstraktion die mögliche Einsicht in abstrakte Bedingungen der sensualistisch konsumtiven Existenz. »Die Frage ist«, heißt es bei Feuerbach in einem der »Nachgelassenen Aphorismen«, »ob wir den Menschen der Imagination und Abstraktion oder die Abstraktion und Imagination dem Menschen opfern, ob wir die Wirklichkeit der Illusion oder diese jener preisgeben (…).« Ganz offensichtlich hat Feuerbach die bereits dynamisierte Überantwor-

tung der Wirklichkeit an die Illusion hier nicht reflektiert. Sein sinnlich-leibhaftiger Mensch befindet sich in einer Wirklichkeit, die bereits der Illusion geopfert scheint und sich ganz im Sinne abstrakt wirtschaftlicher Regelungsmechanismen vollzieht, in einer Wirklichkeit, hinter deren Gütern und Waren abstrakte Wertrealisierungsabsichten stecken, deren Identität zusehends gebildet ist durch Schätzung und Wertsetzung – oder einfach Verwertung schlechthin.

So, wie Marx nach Hegel dessen noch unkritisch als notwendig erachtete »Selbstentäußerung« begreift, haben sich die Gebrauchsdinge und ihre Produzenten durch Wertsetzungs- und Wertrealisierungsintentionen von sich selbst entfremdet. Dem einzelnen – wie auch den Produkten – werden im Zusammenhang der ausgedehnten marktwirtschaftlichen Produktionsverhältnisse persönlichkeitsbestimmende Wertsetzungen zugewiesen. Marxistisch formuliert, verleiht die »Warenform« der gesamten gegenständlichen Welt eine sie entäußernde Ontologie. Das Individuum wird subsumiert unter den zur Sache gewordenen Zweck, somit auch unter die Sache selbst, durch die es sich in seiner Versachlichung als Element erfahren muß. Durch Arbeitsprozeßregelungen und -teilungen versachlichte Individuen erkennen ihre gesellschaftliche Funktion und Entäußerung in den von ihnen hergestellten »sinnlich-übersinnlichen« Produkten und Produktverhältnissen wieder. Der »Wertform der Ware in Geldform« entspricht die abstrakte Verdinglichung des einzelnen durch die ihm innerhalb der Verhältnisse zugewiesene

Position, durch seinen Charakter als gesellschaftsfunktionales Element.

5. Das Erkennbare und das Nicht-Erkennbare. Herbert Spencer

Mitte des 19. Jahrhunderts hat sich Herbert Spencer in seinen »First Principles« über die »letzten« religiösen wie wissenschaftlichen Ideen Gedanken gemacht. Er vermittelt damit zugleich einen Überblick über den wissenschaftlichen Stand und die wissenschaftlichen Grenzen seiner Zeit. Indem er sich noch einmal erkenntnistheoretisch um die Kantschen Kategorien von Raum und Zeit bemüht, unterstreicht er – ganz im Sinne des Agnostizismus bei Kant – die wissenschaftliche Unmöglichkeit, diese Kategorien als Entitäten, also als Gegebenes, wie auch als Nicht-Entitäten, Nicht-Gegebenes, zu bestimmen. Obwohl wir genötigt seien, sie als existierend zu denken, könnten wir sie doch nicht jenen Bedingungen unterordnen, unter denen gegebene Existenz im Denken vorgestellt wird. Das Dilemma: Raum und Zeit sind Gegebenheiten, die sich menschlicher Vorstellung entziehen und zugleich diese Vorstellungen prägen. – Denn auch das menschliche Denken vollzieht sich unter Bedingungen von Zeit und Raum. – So war es naheliegend, daß Kant Raum und Zeit zu Formen des menschlichen Intellekts, zu Denkgefäßen, und sie damit, wie es Spencer interpretiert, zur subjektiven Realität erklärt hat: Doch wenn sie dem Ego angehörten, dann notwendig kaum dem Non-ego, lautet die problematische

Schlußfolgerung Spencers, mit der er Kants Hypothese in Frage stellt: Wir können uns doch vorstellen, daß der menschliche Geist längst aufgehört hat zu existieren und Raum und Zeit weit über ihn hinaus. Vereinfacht: wir können uns durchaus eine Fortexistenz der Erde ohne Menschen vor Augen führen …

Spencer rückt hier das Problem des subjektiven Idealismus bei Kant in seine Analyse. Insoweit Kant Raum und Zeit zu Formen, Zuständen oder Bedingungen des Bewußtseins erklärt und sie auf diese Weise zu Realitäten menschlicher Bewußtseinsprozesse werden läßt, entziehen sie sich zugleich dem Bewußtsein, das seinen jeweiligen Zustand nicht objektivieren kann. Der Versuch, diese Schwierigkeit dennoch zu überwinden und Form, Zustand oder Bedingung des Bewußtseins als objektive Zusammenhänge immanent zu erfassen, beschreibt im übrigen den Ansatz der phänomenologischen Methode, die sich dann besonders nach Fichte und Brentano mit diesem Problem als dem der Apperzeption, der Selbstvergegenwärtigung des Bewußtseins, auseinandergesetzt hat.

Doch anders bei Spencer. Das Resultat, das er herausstellen wollte, hatte sich nicht sehr weit von Kants Überlegungen entfernt. Während Kant die Kategorien von Raum und Zeit zu subjektiven des menschlichen Bewußtseins werden läßt und ihnen als Formbedingungen eine rationale Funktion beimißt, bleiben sie doch, wie dies nur Spencer im weiteren bekräftigt, dem Bewußtsein entzogen. Die Logik des menschlichen Bewußtseins stößt hinsichtlich der Anschauung von Raum und Zeit

an die Grenzen des Irrationalen. Und auch hinsichtlich der Teilbarkeit des Stoffes erkennt Spencer jene Grenzen wissenschaftlicher Vorstellung. Zwar sei es möglich, sich »symbolisch« eine Vorstellung von der unendlichen Teilung des Stoffes zu bilden, also sich vorzustellen, daß auch noch das vermeintlich letzte Teilchen eine Vor- und eine Rückseite, eine obere und eine untere Fläche hat und somit teilbar ist; aber so wenig wir von den vermeintlich letzten Teilchen wissen, so wenig wissen wir auch über ihre tatsächliche Teilbarkeit. Dort, wo sich folglich der unendliche Prozeß zum wissenschaftlichen Gegenstand erhebt, die Unendlichkeit des Raumes und der Zeit, die unendliche mikrokosmische Teilbarkeit der Körper, das Zusammenwirken und die Bewegungen zwischen den Körpern (auch den atomaren), stößt der wissenschaftliche Verstand an Grenzen, die ihn auf Erkenntnistranszendenzen, auf jene die menschliche Erkenntnis übersteigenden Wirklichkeiten verweisen.

Mythische Realität ist die Ebene, auf der selbst Naturwissenschaftler noch vor der Erprobung ihres Wissens spekulieren und zur Annahme von Kausalbedingungen oder weiteren Gründen ihres bisherigen Wissens gelangen. Denn das Verstehen der Wirklichkeit in ihrer Totalität ist immer nur auf einen Prozeß unendlicher Approximation verwiesen, auf einen Prozeß der zunehmenden Annäherung an das, was bislang noch nicht verstanden wurde und im nächsten Moment auch immer wieder nur in Annäherung verstanden wird. Wissenschaft bedeutet in diesem Sinne Aufhebung dessen, was

noch von mythischer Anschauung besetzt, von religiösen Bedingungen geprägt scheint. Doch allein der Aspekt der Approximation, der unendlichen Annäherung, verweist die Logik auf eine andere, sich trotz aller Einsichten stetig der menschlichen Erkenntnis entziehende Realität, jene Realität, von der sich Mythos und die religiösen Neigungen der Menschen wie auch seine Illusionen bestimmen.

Keine Frage, daß das menschliche Bewußtsein hinsichtlich seiner Selbsterkenntnis (Apperzeption) auf entsprechende Grenzen verwiesen ist wie der wissenschaftliche Verstand im approximativen Bereich makro- oder mikrokosmischer Einsicht. Auch hier scheint das Bewußtsein auf Formen der symbolischen Vergegenwärtigung festgelegt. Es kann in seinen Prozessen und in seinem Umfang, ob endlich oder unendlich, in seinen letzten Zusammenhängen in unserem Denken laut Spencer nur »repräsentiert« werden, und es kann auch nicht substantiell erfaßt werden. Wo sich mit Bezug auf das, was wir im mikro- oder makrokosmischen Bereich noch nicht entdeckt haben, die Illusionen von übergeordneten Wirkungszusammenhängen bilden, erzeugt sich im Bewußtsein der einzelnen auf epistemologischem, also erkenntnistheoretischem Wege schnell das Problem der Ich-Identität, der Persönlichkeitseinheit, wo sie sich bei aller gedanklichen Anstrengung im Vergegenwärtigungs- oder Erinnerungsprozeß von ständig variierenden und niemals auf den Punkt zu bringenden Einsichten über das Selbst ableitet. Was bleibt folglich hinter den Eindrücken und Ideen des menschlichen Be-

wußtseins an persönlicher Identität? Auch hier ist die Wissenschaft auf ihre Grenzen, ihre »Repräsentationen von Wirklichkeiten« verwiesen. Letzte wissenschaftliche Ideen, sagt Spencer, können nicht verstanden werden. An bestimmten Punkten verliert das Wissen die »Spur«, in seiner »letzten Wesenheit« kann nichts erkannt werden.

Die an die Grenzen des Wissens stoßende Aufklärung bekräftigt die Mythisierung auf jene Weise, durch die sie sie zu beseitigen hofft. Religion und Wissenschaft begegnen sich im Umfeld der »letzten Ideen«. Hier fallen der Ehrgeiz der Forschenden und religiöser Glaube zusammen, soweit sie im Sinne Spencers auf symbolische Vorstellungen, auf symbolische Repräsentation des Unbekannten, noch nicht Bekannten angewiesen sind und von diesen Vorstellungen aus ihr Wirklichkeitsverständnis erweitern und bereichern. Letzte religiöse und wissenschaftliche Ideen bieten keine Erkenntnisse des Wirklichen. Die menschliche Intelligenz scheint nicht zu absoluter Erkenntnis fähig. Unendliche Approximation bestimmt die Reichweite des wissenschaftlichen Fortschritts, wie letzterer in seinem unermüdlichen Bemühen um letzte Zusammenhänge zu immer neuen Einsichten und an diesen Einsichten orientierten neuen religiösen Ideen beiträgt, religiösen Ideen, die sich ganz im Sinne der wissenschaftlichen um tiefere Einsichten in den Sinn des Lebens oder die Ursprünge der Existenz bemühen.

Das Vordringen der Wissenschaft in den mikro- und makrokosmisch als unendlich begriffenen Raum, die bis

in winzigste Teile und Bewegungen zerlegten Körper sowie weitere Aufschlüsse über das Wesen der Zeit oder der Geschichte, betätigen ineins Nihilismus und neue religiöse Ursprungssehnsüchte. Die noumenale, dem menschlichen Wissen entzogene Seite, betätigt zugleich den im Grunde nihilistischen Anspruch einer vollkommenen wissenschaftlichen Durchdringung des Ganzen wie die religiöse Vorstellung von einer ursprünglichen, das Ganze übersteigenden und sich der menschlichen Erkenntnis entziehenden magischen oder religiösen Macht. Hatte Nietzsches Proklamation vom Tode Gottes im weiteren die christlichen Vorstellungen seiner Zeit herausgefordert und ein radikales Ende des Christentums im Nihilismus einer rein immanenten, um seine transzendenten Bezüge gebrachten Welt beschworen, dringen Ethnologie und Religionswissenschaften, später dann besonders auch die Psychoanalyse, auf eine Weise in die tiefsten, dunklen, unterirdischen Regionen nicht nur der Menschheitsgeschichte, sondern auch der Seele vor, daß es kaum abwegig scheint, von einem »descensus ad inferos« (Eliade) zu sprechen. So wie in Höhlen und Meerestiefen nach Hinweisen auf archaische Formen und Lebenszusammenhänge geforscht wird und sog. kulturelle Grenzgänger in die Tiefen unbekannter, noch unerforschter Regionen auf dieser Erde vordringen, so dringen Psychonalytiker auf der einen und Phänomenologen auf der anderen Seite in die unbewußten wie primordialen Bereiche, in die letztlich metaphysisch endende Geschichte des Geistes ein.

Herbert Spencer zeigt, wie sich in der Teilchenphysik metaphysische, die menschliche Vorstellung übersteigende Einsichten ankündigen, wo sich nach Erkenntnissen der Physiker des 20. Jahrhunderts Gesetze der Materie aufheben und fixierte Teilchen als solche nicht mehr identifizierbar sind, ihnen keine gegenständliche Identität, keine empirische Realität länger zugesprochen werden kann. Aber exakt von diesen Nicht-Identitäten, diesem Nicht-Bestimmbaren aus, zeigen sich die Ansätze der Wissenschaft weiter dynamisiert.

Eine dunkle, abenteuerliche Sehnsucht nach dem Unerkannten, noch nicht Erklärbaren treibt die Forschung voran, auch wenn sie in ihrer positivistischen Konsequenz sich immer nur auf rational Erkennbares stützt, auf das, von dem aus das Neue, Fremde, Andere zu bestimmen ist, und so gegen ihren eigenen irrationalen Impetus polemisiert. Die »Aussöhnung« zwischen Wissenschaft und Religion, wie sie Spencer unternimmt, ist der Kompromiß, der sich diesem Dilemma widmet. Spencer, für den es keine Frage ist, daß das Bewußtsein sich nicht von einer hinter den Erscheinungen liegenden Wirklichkeit befreien kann, für den jede Bestimmung des positiv Gegebenen zugleich auch seine Bestimmung als »negativ« Gegebenes oder Verursachtes einschließt, wendet sich gegen ein die Wissenschaft eschatologisch prägendes rein nihilistisches Selbstverständnis. Ähnlich wie bei Kierkegaard drängt die »Aussöhnung« auf ein letztes zu rettendes religiöses Element, ihr »wahrhaft« Religiöses, das durch die Aufklärung hindurch von allen irrenden religiösen Vorstel-

lungen und allem Aberglauben »gereinigt« wurde. Die Wissenschaft selbst sei es, die sich auf das Religiöse ständig beziehe, indem sie es von allen falschen Vorstellungen, die es umgeben, befreie. Oder anders: Die Wissenschaft eines Kepler oder Kopernikus hat der Religion Ansichten vermittelt, die nach Spencer vielleicht »ihrem innern Wesen nach religiöser sind, als diejenigen, welche sie ersetzt haben«. Zwar könne die Wissenschaft der Religion das absolute Mysterium, von dem sie ausgeht, nicht nehmen, da sie im Bereich des »unmittelbaren und relativen« bleibe. Aber dennoch seien Religion und Wissenschaft nicht einfach voneinander zu differenzieren; es seien »Correlativa«. Der Agnostizismus, daß wir eine letzte Ursache nicht erkennen können, bindet geradezu automatisch die Wissenschaft an die religiöse Ursprungsidee, an den Mythos, gegen den sich schon immer die Logik in einer Weise stemmte, daß sie ihn, wenngleich um neue Einsichten verkürzt, auch erhalten hat.

Das Nicht-Erkennbare wird bei Herbert Spencer ein ebenso notwendiges wie fortdauernd existierendes Korrelativ des Erkennbaren. Die Wissenschaft ist in ihrer approximativen Anstrengung um letzte Zusammenhänge, letztes Wissen, stets auf dieses Korrelativ verwiesen. Es bestimmt den wissenschaftlichen Impuls, der sich leiten läßt durch das, was er nicht kennt. Zugleich ist diese Korrelativ-Situation zwischen Erkennbarem und Nicht-Erkennbarem ein Abbild der unter der Annahme der »Korrelation der Naturkräfte« betriebenen physikalisch-technischen Ursachenforschung, um

die sich Spencer (u.a. nach Grove) bemüht, soweit er Kraft und Bewegung auf ursächlich-korrelative Vorgänge zurückführt. Im Magnetismus z.B. erkennt Spencer eine Ursache verschiedener physikalischer Kräfte, wie sie sich als Bewegung, Elektrizität, Wärme und Licht darstellen. Die Photographie sei ein Beweis für die spezielle Wirkung des Lichts auf elementare wie zusammengesetzte Substanzen, z.B. die chemischen Veränderungen auf der Daguerreotyp-Platte. Daß die chemischen Prozesse auf der Platte etwas zu tun haben mit der Entstehung des Lebens, jenen chemisch-biologischen Verbindungen, aus denen sich in einem kaum nachvollziehbaren Entwicklungsprozeß der Mensch entwickelt hat, verleiht der Photographie bereits zu Beginn ihrer Entstehungsgeschichte jene Idee der Virtualität, also der in ihr steckenden (generativen) Möglichkeit, von der sich im weiteren dann besonders die Kinematographie und elektronischen Bildmedien beeinflußt zeigen. Das aus Lichtstrahlen und durch spezielle chemische Prozesse gewonnene Abbild des photographierten Objekts – ähnlich wie das frühere Lichtbild der Camera obscura – stehen in Affinität zu allen anderen geheimnisvoll entwickelten Dingen und Gegebenheiten, die nunmehr in ihren jeweiligen Zuständen durch die Photograhie selbst noch zur naturidentischen Abbildung gebracht werden können.

Der Entwicklungsvorgang des photographischen Bildes steht nicht nur durch den Begriff »Entwicklung«, sondern speziell auch als originärer synthetischer Prozeß sinnbildlich für jenen menschlichen Entwicklungs-

prozeß, dessen Gesetzmäßigkeiten Spencer in Verbindung zu anderen bekannten physikalischen Vorgängen bringt und der am Ende eine »Organisationsstufe« erreicht hat, von der sich ebenso die Anfänge der Photographie wie die Herausbildung eines von Spencer als »Netzwerk« bezeichneten Kommunikationssystems ableiten. Landstraßen, Telegraphen, Eisenbahnen sind für ihn Einrichtungen, welche ein soziales Leben förderten, das man nicht länger als durch die unabhängigen Handlungen einzelner Bürger hervorgebracht ansähe. Das, was passiert, im Großen und Ganzen, zeige sich kaum noch von dem Leben und Sterben und Tun der einzelnen abhängig: Es sind umgekehrt die Verkehrsströme in den Straßen, durch die die einzelnen geleitet werden, die Zeitungen und Warenlieferungen oder – was immer Spencer auch zu seiner Zeit darunter versteht – die Eröffnung »neuer Communicationscanäle«.

Die Hervorbringungen des industriellen und technischen Fortschritts des 19. Jahrhunderts sind im wesentlichen Bestandteil einer die Beziehungen zwischen den Individuen verstärkt organisierenden und regelnden sozialen Struktur. Das entstehende »Netzwerk« zur Lieferung von Information und Waren wie auch Maschinen und die Ökonomie der Arbeit bilden ein System, das sich zugleich als vorläufiger Höhepunkt menschlicher Evolution und Sozialisation wie unter kritischen Gesichtspunkten als ein den einzelnen übergeordneter und sie in ihren Lebensabläufen verwaltender Handlungszusammenhang erweist.

Der augenscheinliche Vorteil eines den individuellen

Interessen derart übergestülpten Handlungszusammenhangs zeigt sich zunächst in einer auf die sozialen Ansprüche einzelner zurückgehenden Politik, wie sie sich im späten 19. Jahrhundert z.B. durch Arbeits- und Sozialgesetzte oder Zulassung von Gewerkschaften resp. durch staatliche Unterstützung in Form von Sozialversicherung, Sozialhilfe und steuerliche Entlastungen artikuliert[1]. Der Preis jedoch für diesen scheinbar sozialen Vorteil einer letztlich halbherzig betriebenen sozialen Umverteilung ist jene von Spencer beschriebene »Aggregation von Menschen«, jener Versuch der Verhinderung sozialer Krisen und der Verbesserung von Kapitalsituationen durch arbeits- und verwaltungstechnische Maßnahmen, wie sie sich schließlich bis in die Prägungen des Freizeit- und Konsumentenverhaltens der produzierenden Mehrheit auswirken.

Daß auch diese für das 19. Jahrhundert feststellbaren sozialen Bewegungen sich nach dem Prinzip des »geringsten Widerstandes« organisieren, ist jene bemerkenswerte These, durch welche Spencer die Grundlage für das Selbstverständnis des sozialliberal-bürokratischen Volksstaates formuliert. – Daß allerdings alle Bewegungen innerhalb der Gesellschaft von der sozialen Kräfteverteilung, den sozialen Antagonismen aus erklärt werden können und nach jenem physikalischen Prinzip verlaufen, rechtfertigt nicht nur die bestehen-

---

1 Vgl. Ulrich Enderwitz: Der Konsument als Ideologe. 200 Jahre deutsche Intelligenz. Freiburg 1994, S. 154.

den Verhältnisse aus physikalisch-naturwissenschaftlichen Annahmen; es rechtfertigt zugleich die marktwirtschaftliche Situation als eine aus naturgesetzlichen Antagonismen hervorgegangene Form eines zu guter Letzt aus den Bedingungen von Reibung und Schwerkraft erklärbaren und unabdingbaren Verlaufs von Handel und Transport.

Die Aggregation von Menschen erscheint als ein unabdingbares Ergebnis des nach einem bestimmten Entwicklungsgesetz verlaufenden evolutionären Prozesses, einer – wie Spencer hinsichtlich des Handels sagt – »complicierten Bewegung«, die den »Linien« des geringsten Widerstandes folgt und deren Ziel es ist, »Fortdauer in diesen Richtungen« zu erhalten, so wie eine »commercielle Manie oder Panik, eine Bevorzugung gewisser Artikel, ein socialer Gebrauch, eine politische Agitation oder eine populäre Täuschung« ihre Bewegung noch lange beibehielten, selbst wenn die ursprüngliche Ursache längst verschwunden sei.

Der hier geäußerte Gedanke der »Fortdauer« in den Bewegungsrichtungen nennt unreflektiert die heute noch vertrauten Phänomene marktwirtschaftlichen Konsumentenverhaltens. Begriffe wie »politische Agitation« und »populäre Täuschung« verweisen auf die Merkmale einer durch neue Verkehrs- und Produktionsformen entstehenden gesellschaftlichen Übergangssituation. Was sich nämlich im besonderen durch Verdichtung der Handelsrhythmen oder durch eine aus Wertrealisierungsinteressen betriebene Aggregation individueller Potenzen charakterisieren läßt, ist nichts

anderes als der Übergang zur Massenkonsumgesellschaft, zu einer besonderen, hochentwickelten Ausformung des Marktes. Wurde Tauschhandel früher im allgemeinen anläßlich von in langen Zwischenräumen abgehaltenen Messen betrieben, so hat sich laut Spencer dieser zunächst langsame Rhythmus des Handels zu einem schnellen mit wöchentlichen Markttagen bis zu einem täglich stattfindenden beschleunigt.

Das als »universelle Synthese« verstandene Regelungsmoment, das den Verlauf der Bewegungen sämtlicher wahrnehmbarer – also auch der sozialen – Prozesse bestimmt, das Prinzip, nach welchem das »Spiel der Kräfte« verläuft, ist die von Spencer gesuchte Gesetzmäßigkeit, das »gemeinsame Element in der Geschichte aller concreten Prozesse«. Das Identische aller Prozesse, ihr ontologisches Substrat, ist daher die Formel, nach der sich nicht nur der Handlungszusammenhang der individuellen Aggregation, sondern ganz allgemein die »continuierliche Andersvertheilung von Stoff und Bewegung« ausmessen. Oder mit den Worten Spencers: »Eine vollständige Geschichte von irgend Etwas muß sein In-die-Erscheinung-Treten aus dem Nichtwahrnehmbaren heraus und sein Verschwinden in das Nichtwahrnehmbare umfassen.« Dies wiederum stellt die Philosophie vor eine Aufgabe, die sie, wenn auch von feststehenden Tatsachen ausgehend, immer doch nur zur Spekulation führen kann, zur Spekulation über den Verbleib des phänomenal Wahrnehmbaren im Nichtwahrnehmbaren, von dem sich Spencer nunmehr durch die allgemeingültige Formel für die »Andersvertheilung

von Stoff und Bewegung« Aufschluß verspricht, insofern diese Formel, als Gesetz des Wahrnehmbaren bestätigt, nun auch für Nichtwahrnehmbares angenommen wird.

Das Identische der Formel ist ihre für den Bereich des Wahrnehmbaren und Nichtwahrnehmbaren angenommene Allgemeingültigkeit, eine Allgemeingültigkeit, die, wie gezeigt wurde, sich von den molekularen bis hin zu den sozialen Bewegungen erstreckt. Nicht der Versuch, gesetzmäßige Bewegungen physikalischer und sozialer Prozesse festzustellen, ist daher das Problem bei Spencer; problematisch ist einzig das Interesse, diese gewissermaßen unter einen Hut zu bringen, von einer universellen, mit sich identisch bleibenden Regel abzuleiten. Das sog. »Entwicklungsgesetz« soll dieser »vereinheitlichten, Philosophie ausmachenden Kenntnis« gerecht werden. Es umfaßt eine die Geschichte der Dinge und Lebewesen prägende primordiale Axiomatik, übertragen gesagt, eine allererste und bis in die heutigen Entwicklungszusammenhänge gültige Ordnung.

Das Geheimnis des von Spencer schließlich auf die Formel gebrachten Entwicklungsgesetzes beruht zunächst auf dem, was allgemeiner unter Konsolidation zu verstehen ist. Spencer gibt hier Beispiele für den »socialen Organismus«, den er – und dies weit vor allen kybernetischen Ansätzen des 20. Jahrhunderts – von biologischen Prozessen nicht ablöst. Spencers Beispiele der sozialen Konsolidation sind: Die Entwicklung zum absolutistischen Staat; die Neigung europäischer Nationen, Allianzen einzugehen; internationale Kongresse;

das Abschwächen der Schranken des Handelsverkehrs; die Verbesserung der Kommunikationsmittel und die Anfangsschritte zu einer europäischen Konföderation.

Die Tendenz zur »äußerlichen« Vereinigung von Gruppen und Gruppierungen ist folglich ein wesentliches soziales Merkmal dieses evolutionären Gesetzes, das Spencer hinein bis in die Organisation der Vereinigungen und Gruppen vorfindet, die sich schließlich zentralistisch zur integrierenden Sicherung und Festigung des Bestandes orientieren. So ist auch das »industrielle Regime« durch das Konsolidationsprinzip bestimmt: die Herausbildung von Monokulturen, Konzernen, Bank- und Handelsgemeinschaften, Aktiengesellschaften usw. gebe Belege für wirtschaftlich monopolistische Tendenzen zur Konsolidation und Akkumulation von Besitzzusammenhängen.

Die Rechtfertigung des Bestehenden durch die Annahme einer in ihm wiederentdeckten natürlichen oder biologischen Gesetzlichkeit charakterisiert diesen Ansatz bei Spencer als durch und durch konservativen. Und dennoch spiegelt sich in ihm das in vielen Momenten tiefgreifende Verständnis kapitalistischer oder marktwirtschaftlicher Zielgerichtetheit. Nicht rein um das »Einander-näher-rücken« oder »Verschmelzen« der Teile geht es bei diesem Vorgang der Konsolidation; es geht im besonderen um die »Einrichtung von Mittelpunkten des Zusammenhalts«, also doch bereits um etwas, das nach modernem Verständnis als ein den Teilen sich überordnendes und sie zusammenhaltendes virtuelles Zentrum zu verstehen ist. In diesem Zentrum

als einem Netzwerk, das die wie auch immer am Markt beteiligten und »zerstreuten« einzelnen mit einander in Beziehung bringt, aggregiert sich die gesellschaftliche Elite.

Was Spencer am sozialen Beispiel vorführt, ist der erste Teil seines Gesetzes, nach welchem Entwicklung als eine Integration von Substanz und eine diese begleitende Zerstörung von Bewegung verstanden wird. Unter »Integration von Substanz« ist dabei der Vorgang der Konsolidation zu verstehen, der den Bestand sichernden »Verschmelzung« oder »Integration«, ein Prozeß, der sich auch durch die Entwicklung der Sprachen, die Geschichte der Naturwissenschaft oder Kunst belegen lassen soll und der sich schließlich auf etwas wie eine »universale Integration« zubewegt. Um dies näher zu illustrieren, sei hier das Beispiel Spencers von den »industriellen und ästhetischen Handwerken« wiedergegeben.

Verkürzt ist für Spencer die Entwicklung von kleinen und einfachen Werkzeugen bis hin zu den komplizierten Maschinen und Automaten ein Beispiel fortschreitender Integration. Integration bedeutet nach diesem Verständnis, daß die höher entwickelten Werkzeuge durch das Zusammenführen unterschiedlicher einfacher Tätigkeitsprinzipien entstanden sind. Das heißt primitive Werkzeuge, Maschinen oder Tätigkeitsprinzipien werden in den modernen Apparaten zu komplizierten Vorgängen miteinander verknüpft, wie z.B. in den Fabriken, wo sich ein »ausgedehnter Apparat« gebildet hat: »zahlreiche complicierte Maschinen, sämt-

lich durch Treibräder mit einer und derselben Dampfmaschine verbunden«. Ein Prozeß, wie gesagt, den Spencer auch in der Kunst und Musik vorzufinden glaubt, wo er die Komposition von Wanddekorationen der Ägypter und Assyrer mit jener moderner historischer Gemälde vergleicht oder die »Gesänge der Wilden« mit den neuzeitlichen großen Oratorien.

Es lohnt kaum, diesen problematischen Beispielen im einzelnen nachzugehen, wenn sie nicht nur jenes Gesetz verdeutlichen sollen, nach welchem sich ganz im Sinne von Charles Robert Darwin Entwicklung stets von einer »weniger zusammenhängenden in eine zusammenhängendere Form« vollzieht. Daß dieser Vorgang jedoch eine Folge der »Zerstreuung« von Bewegung und Integration des Stoffes bedeutet, ist Spencers weiterführende und der Evolutionslehre eine universelle Richtung weisende Theorie. Fortschreitende »Aggregation«, ein Begriff, der sich im einzelnen auf die physikalische Vereinigung von Molekülen zu Molekülverbindungen bezieht, bestimmt das universelle Gesetz, nach welchem sich das sichtbare Weltall als Ganzes, das Sonnensystem, die Organismen, aber auch die »Nation« richten. Zunehmende Verdichtung der vorhandenen Substanz und der »entropische« Verlust an relativer Bewegung bestimmten so nicht nur die Bildung von Planeten und Satelliten aus der »fortschreitenden Concentration von Nebel« (Nebularhypothese Immanuel Kants). Sie bestimmten eben auch die sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse, letztlich die Herausbildung der an Wertrealisierung resp. -verdichtung orientierten Indu-

strie- und Konsumentengesellschaft und des sie verwaltenden und ihre Interessen wahrenden bürgerlichen Staates. Nicht aber bloße Verdichtung, bloße Juxtaposition der Bestandteile des Ganzen, auch eine Verdichtung der Kombinationen und Strukturen selbst bis zu den »superorganischen« Vorgängen und Verbindungen sei zu beobachten, eine zunehmende Koordination, eine Spezialisierung und Differenzierung, wie sie sich besonders in den verstärkt voneinander abhängig gewordenen Wissenschaftsdisziplinen zeige.

Um es deutlicher zu formulieren: Spencer hat die Integration des Ganzen als einen Vorgang aufgefaßt, der zugleich auch für seine Teile gilt, in die es sich teilt. Für die sozialen Verhältnisse gesprochen findet so bei gleichzeitiger Integration und Verdichtung der wirtschaftlichen und politischen Machtverhältnisse ein für die gesellschaftlichen Elemente, die einzelnen Subjekte, bedrohlicher Prozeß zunehmender Vereinzelung und Zerstreuung statt. Das also, was Spencer als »secundäre Andersvertheilung« aus dem Gesetz ableitet, daß die Masse nicht nur integriert, sondern gleichzeitig auch differenziert wird, trifft durchaus auch jene Auffassung, die Kierkegaard, wie gezeigt wurde, auf ganz anderem Wege zur Bestimmung der Verhältnisse seiner Zeit gewonnen hat. So problematisch denn auch die Bestimmung der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse aus biologisch oder physikalisch gewonnenen Einsichten ist, sie verbindet sich in wesentlichen Punkten zu einer durchaus sensiblen Betrachtung der politisch-sozialen Verhältnisse.

Bei aller Kritik an einer für unterschiedlichste Prozesse geltend gemachten identischen Gesetzlichkeit und ohnehin bei aller Kritik an einer strukturalistischen Deduktion, wie sie Spencer hier vorführt, sind seine sozialen Beobachtungen und Analysen nicht vollkommen abwegig. Sie beschreiben – mit seinen Worten – einen gesellschaftlichen Wechsel von einem »diffusen« in einen »concentrierten« Zustand bei gleichzeitiger »Umänderung« von einem »homogenen« in einen »heterogenen« Zustand. Spencer hat diese Tendenz aus geologischen und biologischen Beobachtungen ermittelt. Die Erde, ursprünglich eine geschmolzene Masse, habe sich durch allmähliches Abkühlen von einem eher homogenen zu einem heterogenen Gebilde organisiert. Dort, wo der Abkühlungsprozeß zunächst stattfindet, auf der Erdoberfläche, habe sich von den kalten Polen bis hin zu den wärmeren Regionen eine deutliche Differenzierung ergeben. Endlose »Unregelmäßigkeiten« und »Dislocationen«, gemeint sind Faltungen und Brüche der Erdoberfläche, die Herausbildung von »Sedimentärschichten«, Erzadern etc., die Bildung der Gebirge und klimatischen Bereiche sind geologische Beispiele, welche Spencer bis hin zu den »lebenden Körpern« beobachtet, der zunehmenden Differenzierung von Zellen, Organen etc., aber eben auch ihrer Organisation untereinander.

Die Universalität des Spencerschen Entwicklungsgesetzes erlaubt es ihm, seine abstrakte Formel auch für soziale und kommunikative Prozesse geltend zu machen, wo sie dann ihren sozialdarwinistischen und ras-

senideologischen Charakter deutlich werden läßt. – Das Gesetz in seiner fundamentalen Abstraktion dient als Moment der Rechtfertigung des Status quo der Industriegesellschaften, der angeblichen Naturbedingtheit bestehender Entwicklungsunterschiede von weniger entwickelten, homogenen, barbarischen bis zu höher entwickelten, heterogenen, zivilisierten Formen. Die politisch fatale Wirksamkeit des die wirtschaftlichen Verhältnisse der ersten gegenüber der dritten Welt rechtfertigenden Gesetzes zeigt sich in seiner Auswirkung nicht nur auf rassistische Vorurteile, sondern im besonderen auch in dem Versuch, bestehende imperialistisch-kolonialistische Absichten aus einem empirisch abgeleiteten Naturprinzip zu begründen. Zugleich werden vorhandene Herrschaftsverhältnisse durch das Gesetz belegt und gerechtfertigt und in ihrer zunehmenden Differenzierung erklärt. Es sei aus jener Naturgesetzlichkeit heraus eine »reich gegliederte« und höchsten Grades »complizierte politische Organisation mit Monarch, Ministern, Lords und Gemeinden, Gerichtshöfen, Steuerämtern usw.« entstanden, eine durch religiöse und staatliche Autorität geprägte Ordnung, die sich noch in den »untergeordneten«, nicht staatlich oder religiös kontrollierten Kommunikationsverhältnissen durch aufgenötigte Gebräuche, Manieren und Moden niederschlage.

Im Bereich der Arbeit findet Spencer die modernsten Formen der Rechtfertigung seines Gesetzes. Nicht allein, daß sich die Gesellschaft in »bestimmt unterschiedene Classen und Ordnungen von Arbeitern« geteilt

habe, in einen beherrschenden und einen beherrschten Teil; die »vorgeschrittenen Nationen« zeigten sich auch durch jene »minutiöse Arbeitstheilung« charakterisiert, die die Verhältnisse der produzierenden und verteilenden Kräfte bestimme. Die »civilisierte Gemeinde« setze sich in einer Weise zusammen, daß ihre einzelnen »Glieder« unabhängig voneinander verschiedene Arbeiten ausführten, ebenso wie zur Herstellung mancher Artikel verschiedene Produzenten einander ergänzten.

Die höchste Phase jedoch der Entwicklung vom Homogenen zum Heterogenen in der Industriegesellschaft erkennt Spencer – wie bereits angedeutet – im Ausbau des Verkehrs- und Kommunikationsnetzes. Durch verbesserte Verkehrsverbindungen deute sich eine weitere Form lokaler arbeitsteiliger Organisation an. So begannen bereits verschiedene Bezirke unterschiedliche Funktionen der Herstellung bestimmter Produkte zu übernehmen. Es lokalisiere sich z.B. in bestimmten Grafschaften die Baumwollmanufaktur, in anderen die Woll-, Seiden- oder Spitzenmanufaktur. Schuhe würden dort hergestellt, Strümpfe hier. Töpfereien, Stahlwarenfabrikation oder Messerschmiede bildeten sich jeweils in speziellen Städten heraus, und es deute sich eine Tendenz an, daß nicht nur an bestimmten Orten, sondern schließlich auch in bestimmten Nationen die Industrie sich in einem größeren oder geringeren Grade spezialisiere.

Spencer spricht von einer »ökonomischen Aggregation der ganzen menschlichen Rasse«, also einer Entwicklung, die er im »sozialen Organismus« bestätigt sieht,

aber auch in der Entwicklung »aller Erzeugnisse menschlichen Denkens und Handelns«. Er findet sie vor in der Sprache bis hin zur Entwicklung eines zunehmend differenzierten Buchdrucks, in der Kunst, die sich wie die Schriftsprache aus der »Wanddecoration« entwickelte und dann in Malerei, Skulptur und schließlich auch Architektur differenzierte, in der Poesie, der Musik und dem Tanz. Die Verfeinerung der künstlerischen, musikalischen und literarischen Möglichkeiten entspricht dieser Tendenz vom Homogenen zum Heterogenen, die sich auch in der zunehmenden Scheidung der Künste von der Religion artikuliere, des Übergangs von profaner zu sakraler Kunst.

Aber das ist selbstverständlich nur der eine Teil des von Spencer für die Gesamtentwicklung geltend gemachten Entwicklungsgesetzes. Der andere Teil dieses Gesetzes, so wurde gezeigt, ist durch eine gegenläufige Tendenz bestimmt. Also nicht einseitig ein Übergang des »Einförmigen« in das »Vielgestaltige« wird durch das Entwicklungsgesetz behauptet; dieser Prozeß erfolgt in strikter Verbindung mit einem Übergang des Inkohärenten, Unzusammenhängenden, in das Kohärente, ist also nicht zu lösen von einem gleichzeitigen Prozeß der Integration.

Aber auch diese bipolare Bestimmung des Entwicklungsgesetzes ist nach Spencer noch nicht vollständig. Durch Wirtschaftskrisen, Hungersnöte, Bürgerkriege und Revolutionen sieht er Prozesse der Differenzierung bestätigt, die zwar mit ihrem Auftreten den vorhanden Umfang der sozialen Differenzierung erweitern, zu-

gleich aber als Momente der Stagnation und Auflösung zu betrachten sind.

Für das Entwicklungsgesetz bedeutet dies: Es findet zugleich ein Wechsel von Homogenem in das Heterogene, ein integrierender Übergang von Unbestimmtem zu Bestimmtem, ein Fortschritt von Konfusion zur Ordnung, aber auch ein gleichzeitiger Prozeß des »Verfalls« bei einem Höchstmaß an Ordnung statt. Dieser eher subversive Aspekt seines Gesetzes wird von Spencer nicht ausführlicher berücksichtigt. Wenn auch seine Beispiele jene entropischen Möglichkeiten beinhalten; sie dienen ihm eher zur Bestätigung des sinnvoll und notwendig Gegebenen. So entspricht es für ihn der natürlichen Entwicklungslogik, daß sich ebenso am militärischen wie wirtschaftlichen Beispiel die Herausbildung eines »coordinierenden Apparates« verdeutlichen lasse, eines Apparates, der, wie es dann bedrohlich heißt, »hunderttausend individuelle Bewegungen (…) unter einen Willen vereint«. So reich sich Handel, politische Verwaltung und militärische Strategien im Lauf der Geschichte zu einem durch und durch heterogenen Gebilde entfaltet haben, so bestimmter und integrierter sei die Direktive jener Bewegungen geworden. Daß diese Bewegungen mit zunehmender Verdichtung der Apparaturen und Netzwerke bei aller Integration von »Substanz« – also auch von Menschenmassen – sich aufrieben, zerstören, ist daher der entscheidende Teil des Spencerschen Gesetzes, das von ihm in »Grundsätze einer synthetischen Auffassung der Dinge« auf die gültige Formel gebracht lautet: »Entwicklung ist eine Inte-

gration von Substanz und einer diese begleitenden Zerstörung von Bewegung, während welcher die Substanz von einer relativ unbestimmten incohärenten Homogenität zu einer relativ bestimmten cohärenten Heterogenität übergeht und während welcher die zurückbleibende Bewegung eine parallele Umwandlung erfährt.«

6. Das Menschenbild bei Marx

Wie Friedrich Harms in »Der Anthropologismus seit Kant« deutlich werden ließ, formiert sich im 19. Jahrhundert eine anthropologische Reaktion auf den »Anthropologismus« seit Kant und Hegel. Diese neue Richtung der Anthropologie ist als Gegenbewegung der bürgerlichen Philosophie zur Verwandlung der Philosophie in eine reine Erfahrungswissenschaft oder auch in eine »Kritik der politischen Ökonomie« aufzufassen. Insofern Marx den anthropologischen Materialismus Feuerbachs überwindet und den Anthropologismus radikal beseitigt, ist seine Theorie als Anthropologie nur aufzufassen, wenn man vorweg von ihrem anthropologiekritischen Gehalt absieht. Daß besonders der frühe Marx eine Auffassung vom konkreten Individuum entwickelt, die an den späten Existentialismus erinnert, läßt es zwar nicht gleich zu, von einer »anthropologischen Konzeption« zu sprechen[1]; aber dennoch bleibt die Problematik des Menschen Gegenstand der schließlich in die Analyse kapitalistischer Produktionsverhältnisse übergehenden Studien. Der Mensch ist Gegenstand, insoweit die von ihm geschaffenen ökonomi-

1 Vgl. Walther Brüning. Philosophische Anthropologie. Historische Voraussetzungen und gegenwärtiger Stand. Stuttgart 1960, S. 135.

schen Verhältnisse mit ihren Wirkungen bis in Detailzusammenhänge untersucht werden, etwa in der Herausbildung der Mehrwerttheorie, der Analyse des Verhältnisses von Wert und Gebrauchswert, der Analyse der Entwicklung von Wertformen, der Zirkulationsprozesse oder der Kapitalakkumulation. Der konkrete Mensch ist antagonistisch als Erzeuger und Opfer dieser Verhältnisse von Bedeutung.

Wird die Menschheitsgeschichte als eine Geschichte wachsender Entwicklung und zugleich wachsender Entfremdung aufgefaßt, dann bedeutet die Aufhebung der Entfremdung, wie es Erich Fromm in »Das Menschenbild bei Marx« hervorhebt, »die Rückkehr des Menschen zu sich selbst, seine Selbstverwirklichung«. Die Rückkehr des Menschen zu sich selbst ist in diesem Sinne jedoch nicht gleichzusetzen mit dem Zugriff auf ein Vergangenheitsideal oder eine bloße Rückkehr zur Natur, zur Unmittelbarkeit des Gefühls, im Sinne von Rousseau. Als das zentrale Moment bei Marx kann die »Verwandlung der entfremdeten, sinnlosen Arbeit in produktive, freie Arbeit« verstanden werden.[2]

Die Arbeit ist für Marx ein vermittelnder Faktor, durch den Menschen zu den Dingen und zueinander in Beziehung treten. Die Geschichte der Menschheit gestaltet sich durch menschliche Arbeit. In dem Prozeß der

---

2 Vgl. Erich Fromm: Das Menschenbild bei Marx. Mit den wichtigsten Teilen der Frühschriften von Karl Marx. 11. Aufl. Frankfurt/M. 1980, S. 48f.

Geschichte schaffen die Menschen ihr materielles Leben selbst. Sie sind als Urheber ihrer Geschichte aufzufassen. Insofern ist bei Marx durchaus von einer »anthropologischen Geschichtsinterpretation« zu sprechen[3]: Das gesellschaftliche Sein, das das Bewußtsein der Menschen bestimmt, ist ihr wirklicher Lebensprozeß. Vom Bewußtsein der Menschen auszugehen, bedeutet immer die Gefahr, der ideologischen Trübung zu verfallen, der das Bewußtsein bereits ausgesetzt ist. Noch in den Anfängen der Menschheit wird deutlich, daß das Bewußtsein gegenüber der allmächtigen Natur durch bereits ideologische Hypostasierungen der Naturverhältnisse seine Beeinträchtigung bezeugt. Gegenüber den ebenso mächtigen wie fremden Naturverhältnissen neigt das Bewußtsein zur Überbewertung der menschlichen Natur und ihres Wesens. Die Herausbildung von »animistischen« Allmachtsphantasien und Größenvorstellungen wie die Verehrung ideal-abstrakter Wesen kennzeichnen den Prozeß der Menschheitsverwirklichung bis hin zu den von Marx unter Gesichtspunkten der Entfremdung betrachteten industrialisierten Arbeitsverhältnissen des 19. Jahrhunderts.

Nicht nur insoweit Hegel das Verhältnis von Wesen und Erscheinung dialektisch zu bestimmen versucht hat und diese Bestimmung als Teil menschlicher Selbstverwirklichung betrachtet, kann er als wichtiger Vordenker von Marx verstanden werden. Der emanzipatori-

---

3 Fromm, a. a. O., S. 25.

sche Gedanke bei Marx läßt sich unter dem Aspekt eines Übergangs zur Wirklichkeit verdeutlichen, ein Prozeß, in welchem die inneren Widersprüche eines beeinträchtigten Bewußtseins sich allmählich abarbeiten und in einen reiferen Zustand übergehen, in dem – allgemeiner formuliert – der Mensch sein natürliches Verhalten als menschlich begreift und das menschliche Wesen als natürliches Wesen auffassen lernt. Die Überwindung der Selbstentfremdung des Menschen geht einher mit einer Auflösung der wichtigen Antinomien, des Widerstreits zwischen Mensch und Natur, zwischen Existenz und Wesen, Vergegenständlichung und Selbstbetätigung, Freiheit und Notwendigkeit und Individuum und Gattung[4]. Der Mensch ist trieb- und nahrungsbezogen ein bedürftiger Mensch, dessen eigene Verwirklichung immer auf innere Not und Notwendigkeit zurückgeht. Die Leidenschaft des bedürftigen Menschen ist eine rudimentäre Kraft seiner Selbstverwirklichung zur gereiften Persönlichkeit. Gegen die Entmenschlichung in einer durch auferzwungene sinnlose oder einseitige Arbeit festgelegten Existenzform, gegen Selbstaufgabe und Unterwerfung, setzen Marx wie Kierkegaard ein aktives Moment der Leidenschaft zur Verwirklichung des verlorenen Wesensbezuges.

Entfremdung, nach der Interpretation von Erich Fromm, äußert sich im gesteigerten Moment, Zustände innerer Leere und Depressionen zu »kompensieren«.

---

4 Fromm, a. a. O., S. 41.

Im allgemeinen geschieht dies durch Vorgänge der Substitution, die eine Art »kalte Erregung« verschafften: »brennendes Eis«. Die Verehrung von Staat, Partei, Idee, Kirche oder Gott gehe einher mit Selbstaufgabe und Unterwerfung. Sie wird im besonderen als Ausdruck dessen betrachtet, daß der Mensch den Bezug zum menschlichen Produkt, zur »Vergegenständlichung der Arbeit« (Marx) verloren hat. So wie nach Marx das Produkt entfremdeter Arbeit zu einem fremden und übermächtigen Gegenstand wird, verändert sich auch das Verhältnis des Individuums zur sinnlichen Außenwelt und ihren Institutionen. Dem Menschen würde in der Entfremdung das »Gattungsleben« entrissen. Indem seine freie Selbsttätigkeit zum Mittel für das andere, fremde herabgesetzt wird, werde auch seine »Gattungsgegenständlichkeit« zum Mittel herabgesetzt. In der Entfremdung wird der Mensch um den Zweck seiner Tätigkeit betrogen, um seine Verwirklichung im Gattungsleben. Das Mittel selbst muß ihm als Zweck erscheinen. Das eigene mechanische Funktionieren wird bereits als Form der Vergegenständlichung der Arbeit begriffen. Es sei eine »entäußerte« Form: Die Maschine bequeme sich der Schwächen des Menschen, um den schwachen Menschen zur Maschine zu machen.[5]

Der komplexe Gedanke bei Marx verbindet – wie angedeutet – das entäußerte Verhältnis des Menschen zu seinem Produkt mit seiner Einstellung zu den sozi-

5 Fromm, a. a. O., S. 54.

alen und politischen Verhältnissen. Der seinem »Gattungswesen« entfremdete Mensch hat auch sein Verhältnis zu anderen Menschen verändert. Der andere Mensch ist für ihn der fremdgewordene andere Mensch in einem ihm fremdgewordenen sozialen Zusammenhang. Existentieller Egoismus und Solipsismus sind als Folgen dieser Entfremdung zu betrachten. Der Mensch erfahre sich in der Trennung von Subjekt und Objekt – in der Differenz. Marx interpetiert es als das zum Mittel der individuellen Existenz gewordene menschliche Wesen. Das zum Mittel gewordene Gattungswesen wird zugleich Zweck der individuellen Existenz. Die individuelle Selbstbehauptung als Gattungswesen ist so bereits Ausdruck der Verdinglichung. Der Mensch als Mittel zeigt sich egoistisch um den Erhalt dieser Position bemüht, die er als allein nützlich gegenüber dem fremdgewordenen Wesen betrachtet. Für Marx ist es die »Macht des Geldes«, die das einzige Bedürfnis des um sein Gattungwesen gebrachten Individuums bestimmt. Wo alles Wesen auf Abstraktion reduziert wird und und es sich selbst in seiner eigenen Bewegung als »quantitatives Wesen« reduziere, werde »Maßlosigkeit« und »Unmäßigkeit« sein einziges Maß. Der um seine wirkliche und produktive Beziehung zur Welt gebrachte einzelne wird zum passiven Empfänger eines abstrakten Wesens, das ihm künstliche oder gar »neurotische« Bedürfnisse erzeugt, die er als Konsument, wo und wie er nur kann, zu befriedigen sucht.

Erich Fromm hat mit den Worten Paul Tillichs den Sozialismus bei Marx als eine »Widerstandsbewegung

gegen die Zerstörung der Liebe in der gesellschaftlichen Wirklichkeit« begriffen, auch als Protest gegen »organisierte Lieblosigkeit« (Aldous Huxley). Dabei geht es nicht um die romantische Sehnsucht nach der »verlorenen Einheit«. Er entspringt keiner unmittelbaren Ursprungssehnsucht. Er sei, so Fromm, keine »verarmte Rückkehr zu unnatürlicher, primitiver Einfachheit«, sondern Erfüllung eines »prophetischen Ziels«. Der erste Akt der Freiheit sei die Fähigkeit gewesen, »nein« zu sagen. Dadurch habe der Mensch die Einheit mit der Natur verlassen. Es habe ihm die Augen geöffnet. Er habe sich als Fremden in der Welt gesehen, von Konflikten mit der Natur bedrängt wie von Konflikten zwischen Mensch und Mensch und Mann und Frau. Erst durch den Geschichtsprozeß könne der Mensch seine spezifisch menschlichen Eigenschaften entwickeln. Erst wenn er sein »volles Menschsein« erreicht habe, könne er zur verlorenen Einheit mit der Natur zurückkehren. Dies sei jedoch nicht mehr die ursprüngliche. Es ist die aus dem Geschichtsprozeß heraus entfaltete, wo der Mensch nach und nach seine Entfremdung, seine »Götzen« bewältigt hat. Es mache keinen Sinn, daß er anbete, was er selbst geschaffen habe, wo ihm die eigene Tat zur fremden Macht wird, die ihn unterjocht und die er dennoch als »Abstraktum«, als Wertsphäre, verinnerlicht hat.[6]

---

6 Fromm, a. a. O., S. 49ff.

7. Natur, Kultur und Wert. Heinrich Rickert

Heinrich Rickert hat in »Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft« die Annäherung natur- und geisteswissenschaftlicher Methoden und Gegenstände als Anstoß zur Begründung einer über die herkömmliche Geisteswissenschaft hinausgehenden Kulturwissenschaft bewertet. Soweit die Betrachtung historischer Entwicklungen ebenso psychische wie physische Tatsachen berücksichtigt, könne von einer reinen Geisteswissenschaft nur begrenzt gesprochen werden. In der Erforschung der menschlichen Kultur, der sich dann auch die Anthropologie des 20. Jahrhunderts anschließen wird, sind Psychisches und Physisches nicht unabhängig voneinander zu bewerten. Rickerts Definition des Kulturbegriffs zeigt sich allerdings gegen alle lebens- und willensmetaphysischen Implikationen eines neuen Menschenbildes wertorientiert. Unter Kultur versteht er jene »realen Objekte«, die mit allgemein anerkannten Werten versehen sind oder mit »Sinngebilden«, die durch diese Werte konstituiert sind und unter Berücksichtigung der Werte gepflegt werden. Rikkert bezeichnet Wirklichkeiten, mit denen keine Werte verknüpft sind, als »Natur«, sinn- und wertbehaftete Vorgänge hingegen als »Kultur«. Kulturobjekte sind zu »Gütern« gewordene wertvolle Wirklichkeiten. Der anthropologische Hintergrund dieses Kulturbegriffs ist

das Verständnis des Menschen als wertbildendes Geschöpf. Dies drückt sich in der von Rickert avisierten wissenschaftlichen Methode aus. Gegen einen lebensphilosophischen oder phänomenologischen Intuitionismus setzt er wertermittelndes »diskursives Denken« und »begriffliche Konstruktion«. Durch die Begriffsbildung sieht Rickert die Wirklichkeit in die Wissenschaft übernommen. Ihr anschaulicher Inhalt wird in die Form des Begriffs gebracht. Der Begriff steht für den Wert des Gegebenen. Darin berührt sein neukantianischer Ansatz die phänomenologische Bedeutungstheorie mit ihrem universalwissenschaftlichen Anspruch. Der Wert vermittelt zwischen Immanenz und Transzendenz des Gegebenen. Er verbindet Subjekt und Objekt in der Form, daß er zugleich dem Objekt »anhaftet« und sich mit dem wertenden Akt des Subjekts verknüpft. Wenn auch Rikkert die Verknüpfung zwischen subjektiver Wertung und objektiv gegebenem Wert nicht weiter reflektiert, so zeigt sie doch sein Interesse an einer auf dem Wege der Kulturwissenschaft angestrebten Konstitution des Gegebenen als Gegebenes.

Rickerts kulturwissenschaftliches Verständnis wehrt sich deutlich gegen eine einseitige naturwissenschaftliche, mathematisch-formale Methodenbildung, wie sie bei Kant und verschiedenen Neukantianern wichtig geworden ist. Der Rückbezug seiner Lehre auf die Kulturwissenschaft bedeutet eine Absage an einen ahistorischen Formalismus, der sich allerdings in der transzendentalphilosophischen Annahme zeitlos gültiger Werte wiederfindet. Anders als z.B. bei Ernst Cassirer werden

die transzendentalen Formen der Geltung des Gegebenen als zeitlos angenommen. Ähnlich wie bei Hermann Cohen zeigen sich bei Rickert die transzendentalen Strukturen in einem überzeitlichen System verfestigt.[1] So stellt zwar Rickert einen maßgeblichen Bezug zwischen transzendentalen Strukturen und Geschichte her; aber nur in der Weise, daß die Geschichte und das geschichtliche Subjekt durch übergeordnete Wertnormen und Vernunftfunktionen begriffen wird. In seiner überzeitlichen Verfestigung wird das Tranzendentale bei Rickert als jenseitige Wertsituation transzendent.

»Historische Begriffsbildung« nennt Rickert den Vorgang, der die Aufgabe der Kulturwissenschaft umfaßt. Sinn- und wertbehaftete Wirklichkeiten bzw. »Kulturvorgänge« sollen »historisch-individualisierend« erfaßt werden. Anders als in den verallgemeinernden Naturwissenschaften gelte es, mit Rücksicht auf das Besondere und Individuelle, eine »Auswahl des Wesentlichen« aus der Wirklichkeit vorzunehmen. Man könne nicht wie Platon das Besondere und Individuelle als einen »Komplex von Allgemeinheiten« betrachten und das Allgemeine als das Wirkliche ausgeben. Seinen Werten mißt Rickert daher keine Wirklichkeit bei. Ihr Wesen bestehe in der Geltung, nicht in der Tatsächlichkeit. Dies unterscheide den Kulturwert als das geschichtlich »Allgemeine« von den allgemeinen Naturgesetzen, für

---

1 Vgl. Walther Brüning: Philosophische Anthropologie. Historische Voraussetzungen und gegenwärtiger Stand. Stuttgart 1960, S. 164ff.

die nach Rickert das Besondere nur ein »Fall« unter vielen sei. Die auf einen allgemeinen Wert bezogene individuelle Wirklichkeit werde nicht zum »Gattungsexemplar eines allgemeinen Begriffs«, sondern bleibe in ihrer Individualität bedeutsam.

Daß Rickerts Abgrenzung eines spezifisch kulturwissenschaftlichen und naturwissenschaftlichen Verfahrens allerdings als »Mittelgebiete« bezeichnete Mischformen anerkennt, veranschaulicht im Grunde das Dilemma der von ihm selbst angestrebten methodischen Unterscheidungsgenauigkeit. Gerade die von ihm herausgestellten »Mittelgebiete« veranschaulichen die natur- und geisteswissenschaftliche Annäherung durchaus mit Wirkung auf ein neues kulturwissenschaftliches oder anthropologisches Verständnis. Rickert nennt hier vor allem die phylogenetische Biologie, in der er die »historische Idee der Entwicklung« auf die Körperwelt angewandt sieht. Die Theorien Darwins mit ihrer Ausprägung des menschlichen Kulturlebens (durch Zuchtwahl, Auslese, Kampf ums Dasein) sind ihm ein Beispiel dieses Verfahrens, oder auch Haeckels »Natürliche Schöpfungsgeschichte«. In diesen Verfahren habe man Kulturwerte auf Naturvorgänge übertragen und somit einer »generalisierenden« Naturwissenschaft »historisch-individualisierende« Züge verliehen. Ein vergleichbares, weil umgekehrtes Phänomen will Rickert auch in den Kulturwissenschaften selbst beobachten, nämlich dort, wo diese ihrerseits naturwissenschaftlich-generalisierende Verfahren übernehmen. Dort sieht er die »Scheidelinie« zwischen Natur- und Kultur-

wissenschaft zum Schaden der Kulturwissenschaft selbst überschritten. So scheint ihm u.a. die kulturwissenschaftliche Tendenz suspekt, in der Verallgemeinerung von ursprünglichen Zusammenhängen Rückschlüsse auf gegenwärtige Kulturvorgänge zu ziehen. Es habe zwar seine Berechtigung, sich mit den primitivsten Stadien sog. Naturvölker zu befassen; aber man sollte den historischen Begriff eines Kulturobjekts nicht auf Wirklichkeiten ausdehnen, die nicht mehr als Kultur zu bezeichnen sind.

Es zeigt sich, daß die angestrebte klare Abgrenzung einer kulturwissenschaftlichen Methode gegen ihre Vermischung mit naturwissenschaftlichen Verfahren einer ideologischen Absicherung der Geschichtswissenschaft dient. Rickert sieht in der »materialistischen Geschichtsauffassung«, wo die Geschichtsschreibung »kollektivistisch« werde und das wirtschaftliche Leben in den Vordergrund rücke, weitgehend jene »animalischen Werte« realisiert, von denen er seine Kulturwerte abzuheben versucht. In diesen Auffassungen werde alles andere als die »wirtschaftliche Kultur« zum bloßen »Reflex«. Dabei zeige sich eine metaphysische Tendenz, die auf die Struktur des Platonischen Idealismus oder Begriffsrealismus hinauslaufe, wo, wie gesagt, allgemeine Werte zum Wirklichen erklärt würden. Die klare Abgrenzung der Kulturwissenschaft von der Naturwissenschaft dient faktisch dem Anspruch, sich gegen die mit der Verwirklichung der Werte einhergehende Entwertung aufzulehnen. Die Aufrechterhaltung einer reinen Kulturwissenschaft bekämpft demnach die Tenden-

zen eines historischen Materialismus, für den nach Rikkert die ganze menschliche Entwicklung auf einen entwürdigenden »Kampf um den Futterplatz« reduziert wird. Dabei laufe die Beseitigung der Ideale und Werte im Materialismus geschichtsphilosophisch auf ideologische Wertsetzungen hinaus, die ganz den methodischen Idealen der Naturwissenschaft entsprächen. So gesehen würde unter den Auspizien des Antiidealismus sich nichts als ein erneuerter platonischer Idealismus wiederherstellen.

Gegen die naturhistorische Methodenbildung seiner Zeit setzt Rickert ein wertkonservatives, wissenschaftlich-methodisch zu realisierendes Modell der Erhaltung und Restitution von Kulturgütern. Wissenschaftliche Zielsetzung ist es, das »qualitativ heterogene Kontinuum« der Realität von der Auflösung in die reine Erscheinungssphäre zu befreien. Diese Auflösung sieht Rickert in einem neuen »physiologischen Idealismus« angelegt. Für ihn ist die wissenschaftliche Berücksichtigung der heterogenen Wirklichkeit ein Schritt vom unwirklich Homogenen der naturwissenschaftlichen Abstraktion zum Wirklichen historisch-individualisierender Betrachtungsweise. Da dieser Schritt als ein Schritt vom Rationalen zum Irrationalen aufgefaßt wird, verliert das »quantitative« Wirklichkeitsbild rationaler Realitätsauffassung an Distanz zur »qualitativen«, wenn auch irrationalistischen Wirklichkeitsnähe. Am Beispiel des Entropiegesetzes, das er als ein naturwissenschaftliches Entwicklungsgesetz versteht, versucht Rickert die Unmöglichkeit zu belegen, aus einem allgemeinen Gesetz

den »einmaligen Verlauf eines historischen Ganzen« notwendig zu bestimmen. Da das Entropiegesetz immer nur für ein geschlossenes »Körperganzes«, also für ein geschlossenes System gelte, habe es keine Gültigkeit für das »Körperganze der Welt« oder das »historische Ganze«. Prinzipiell seien Naturgesetzlichkeit und Geschichte nicht zu vereinbaren.

Die Unvereinbarkeit von generalisierender und individualisierender Wissenschaft ist für Rickert Beleggrund einer falschen Allianz zwischen naturwissenschaftlicher und historischer Methode.

Da diese Allianz sich im historischen Materialismus und Evolutionismus ausdrückt, ist seine an eine irrationalistische Wertelogik gebundene kulturwissenschaftliche Definition zugleich Ausdruck der Kritik an einer die Erscheinungsdinge bestätigenden Anthropologie. Ihr eigener anthropologischer Impuls ist auf ihre an wissenschaftlicher Objektivität orientierte Konstitution einer Werttranszendenz zurückzuführen.

Rickert verweist, wie er es 1934 in »Grundprobleme der Philosophie« formuliert, die Anthropologie »auf den Boden« der Ontologie. Sie müsse berücksichtigen, daß der Mensch nicht nur psychisches und physisches Sein wahrnehme, sondern auch unsinnliches Sein. Noch ganz wie bei Kant wird der Mensch als zugleich sensibles und intelligibles Geschöpf aufgefaßt. Als psychophysisches Ganzes ordnet er sich dem »mundus intelligibilis« zu, der »Totalität der verstehbaren ›Welt‹«. Und zur Erkenntnis dieser »Welt« verschaffe ihm die Ontologie Zugang, eine Ontologie die sich ihrerseits durch ein

Wertsystem erschließt. So wird die Anthropologie in Abhängigkeit von der Ontologie zugleich eine ontologisierende Disziplin, insoweit ihr selbst die universale Funktion zugeschrieben wird, auf Grund des Wertsystems die unterschiedlichsten Weltanschauungen vorzuführen und zu systematisieren und so einen Eindruck von einer »weltumfassenden und pluralistisch gestalteten Ontologie« zu gewähren. Es ist der »prophysische« Bereich, von dem Rickert die Anthropologie aus betreiben möchte, ein vorgegenständlicher Bereich, ein »Sein vor der Welt der Objekte«, ein Ursprungsbereich, in welchem – und zwar nicht zeitlich gesehen – das »Erste« der »Welt«, der »Weltgrund« oder das »Weltprinzip«, aufzusuchen ist.

Der Mensch als Kulturwesen ist hier der Gegenstand einer Anthropologie, die Kultur als einen Wertbegriff auffaßt und selbst zu einer »umfassenden Wertlehre« wird. Sie soll helfen, den Menschen in Beziehung zu setzen zu einem sinnverleihenden »Universum der Werte«. Das geschieht zum einen in der Betrachtung des Menschen als geschichtliches Kulturwesen. Zum anderen durch die Herausbildung einer von der besonderen, historisch bedingten Kultursituation unabhängigen »Wertgeltung«. Der »übergeschichtliche Sinn« des Kulturlebens, den Rickert in jener Anfang der dreißiger Jahre verfaßten Schrift deutlich herausstellt, will den historischen Relativismus beheben. Seine Anthropologie wird über die Relativität der Werte hinaus zu einer »Sinndeutung«, die »erkennend« über der Mannigfaltigkeit steht.

Die der schlichten Mannigfaltigkeit übergeordnete »Geltung« entspricht dem politischen Bedürfnis dieser Jahre. So heißt es denn in »Grundprobleme der Philosophie« überdeutlich, daß es nicht bestritten werden sollte, daß der »Rasse« als Bedingungsgut für das Kulturleben Bedeutung zukomme. Nicht alle Kulturen seien in jeder beliebigen Rasse zu verwirklichen. Der historische Relativismus, von dem Rickert selbst noch in »Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft« gegen »Vitalismus« und »Naturalismus« ausgegangen ist, wird mit Rücksicht auf politische Rassevorstellungen eingeschränkt. »Eigenwerten« der Kultur werden übergeschichtliche »Bedingungswerte« zugeordnet, also »unvermeidliche« in den unterschiedlichsten historischen Phasen notwendig werdende »Mittel der Kultur«. Diese überhistorischen Bedingungsgüter oder -werte wie Technik, Wirtschaft oder Rasse trennt Rickert von den geschichtlich bleibenden »Eigenwerten des Kulturlebens«, um deren Bestimmung es ihm grundsätzlich zu tun ist.

Der Ansatz Rickerts ist nicht nur maßgeblich für eine neuere Definition der Kulturwissenschaft. Er bildet sich fort in vielen wertorientierten Anschauungen der ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts. Daß Rickert gegen einen wissenschaftlich formalistischen »Naturalismus« einen kulturwissenschaftlichen Formalismus oder Strukturalismus wendet, kennzeichnet den bis in die politische Konsequenz deutlich werdenden und wichtigen Widerspruch seiner Lehre. Es verwundert daher nicht, daß Walter Benjamin, Ernst Bloch oder

Georg Lukács bei Rickert gearbeitet und seine Untersuchungen ernstgenommen haben. Auch Edmund Husserls Methode begründet sich in einer zwischen Transzendenz und Immanenz vermittelnden Dimension phänomenologischer Wert- oder Wesenszusammenhänge mit ähnlicher Zielsetzung. Es geht um die Beseitigung des historischen Relativismus und für Rickert dann nicht nur um die Ermittlung von übergeschichtlichen Wertbedingungen, sondern im besonderen um die Herausarbeitung einer »gemeinsamen Voraussetzung aller historisch bedingten Kultur«, um die Geltung eines übergeschichtlichen formalen Wertprinzips, eine »der relativistischen Zersetzung entzogene gemeinsame Kulturbasis«.

Rickerts Anthropologieverständnis gewinnt die Züge einer »philosophischen Politik«. Die anfängliche Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Natur- und Kulturwissenschaften wird übertragen auf das Verhältnis von Volk und Staat, das sich im »erotischen Begriff« der »Nation« auflöst. Das Wort »Vaterlandsliebe«

stehe für diesen erotischen Wert, der sich als ein von kulturellen »Eigenwerten« getragener herausstellt. Der nationale Volksstaat ist die Gemeinschaft von »eigenartigen«, d.h. wertvollen individuellen Gliedern, in der jeder nach seinem individuellen Vermögen versucht, Besseres zu leisten als die anderen. Der einzelne bleibt orientiert an der geschichtlichen Wirklichkeit der eigenen Nation. Kein Deutscher, so Rickert, sollte sich »in diesen Tagen« gegen das »Vorwiegen national-politischer Kulturziele« auflehnen. Jede besondere Zeit sei

berechtigt, sich an Kulturwerte zu halten, die den »Forderungen des Tages« entsprächen. Und diese seien bestimmt durch die vorhandene Bedrohung des gesamten deutschen Kulturlebens.

8. Kommende Dinge. Walther Rathenau

Die »Mechanisierung des Geistes«, wie sie in den mechanisch belebten (Bewußtseins-)Bildern des Kinos, den kinematographischen »Pseudohalluzinationen«, anschaulich wird, ist ein Motiv des Unbehagens gegenüber der »geistigen Situation« zu Beginn des 20. Jahrhunderts[1]. Der vermeintlich lebensbedrohlichen und mechanisierenden Diskontinuität des Geistes wird eine das Leben auf elementare Zusammenhänge festschreibende Ideologie der Kontinuität entgegengehalten. Gemessen an der zu überwindenden Diskontinuität der vorhandenen sozialen wie wirtschaftlichen Oppositionen ist Kontinuität dabei der Inbegriff eines in Deutschland für die zwanziger und dreißiger Jahre von unterschiedlichsten gesellschaftlichen Kräften forcierten politischen Programms. Der 1922 ermordete Außenminister Walter Rathenau hat diese Tendenz in einem der populären Werke jener Jahre beschrieben. In seinem Buch »Von kommenden Dingen« versucht er die Not, aber auch die Notwendigkeit der das Leben vereinnahmenden Mechanisierung zu fassen.

Unter »Mechanisierung« versteht Rathenau eine »zwangsläufige« Entwicklung zu einer umfassenden Or-

---

1 Vgl. Ferdinand Fellmann: Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung. Reinbek 1993.

ganisation menschlichen Miteinanders, wie sie z.B. durch »Produktions- und Verkehrsgestaltung« oder allgemeiner durch die Formen der Politik, Publizistik und Technik in Erscheinung tritt. Er versteht sie als eine »materielle Ordnung« mit einer eindeutigen Tendenz ins »Ungeistige«, wo die Subjekte zu »wirtschaftenden« Subjekten würden. Sie zeigten sich den Zwängen des Systems unterworfen, das alles, »Ding, Mensch, Natur, Gott«, zu einem Mittel mache, das letzten Zwecken diene, immer wieder angetrieben durch billige Freuden, Neid schaffenden und glänzenden Besitz, Sinnenrausch und leichte Unterhaltung. Die Konkurrenz bestimme das Miteinander – wie die zunehmende Spezialisierung und die Preisgabe der individuellen Interessen, der Freiheit und des Selbstbewußtseins durch deren Überantwortung an höhere lenkende Prinzipien. Die übergeordnete Freiheit des Systems aber, so erkennt es Rathenau, ist ein »dumpfer Naturvorgang«, »unwillkürlich« erwachsen aus den »Bevölkerungsgesetzen der Welt« und unter der »Maske der Zivilisation« ein regressiver Vorgang, der zurückführe auf »primitive Menschheitszustände«, wo die Mechanisierung mit der »Sklavenpeitsche« ihre Opfer »durch Angst und Not, durch Feindschaft und Kampf« auf die geforderte Leistungshöhe treibe oder wo sie sich der »Kraft des inneren Lebens« bemächtige und den einzelnen zum Knecht seines eigenen Werkes mache.

In den Produkten der Industriekultur, zumindest in einem großen Teil, zeigt sich nach Rathenau der tatsächliche »Irrsinn der Wirtschaft«, jener phänomenolo-

gisch versachlichte und sich in Mode, Glanz, Rausch, Reiz und Betäubung artikulierende Massencharakter vollkommen unnötiger und dem puren Verschleiß zugedachter Waren. Wer sich einen Eindruck von der »unvergleichlichen Höhe unserer Kulturepoche« machen wolle, der müsse sich nur die Auslagen der Schaufenster betrachten, um festzustellen, welche seltsamen »Begehrlichkeiten« die Industriekultur pflege, welche unermeßliche Verschwendung an »Weltarbeit« sie betreibe. – Doch davon hier einmal abgesehen, drückt sich mit dem zwar massenmedial reklamierten, irgendwie aber auch vorhandenen Interesse an Tand, Kitsch und Luxus noch etwas anderes aus, dem sich, wie im Ansatz bereits angesprochen, die phänomenologische Ontologie verpflichtet zeigt. Ihr Versuch, auch noch den scheinbar wert- und nutzlosesten Erscheinungen einer forcierten Industriekultur tiefere Bedeutung und emanzipatorische Relevanz beizumessen, orientiert sich nicht länger nur an dem ins Wanken geratenen Selbstverständnis bürgerlicher Intelligenz; auch in den untersten sozialen Bereichen zeigen sich durch exotische oder sonstwie auffallende Begehrlichkeiten und Stilisierungen Ansätze zu einer mit der Warenvielfalt korrelierenden und sich auf sie stützenden Subjektemanzipation. Bei aller Fülle des Konsums und allen Illusionen eines mehr oder weniger sinnlosen Warenüberangebots regt sich das Bedürfnis nach »wahrer Identität«. Durch »Entsagung« oder »Opfer«, schnell dann auch durch Volksreinheit und Hygiene, wird den einzelnen Selbstbeherrschung nahegelegt, die Herrschaftsverhält-

nisse werden gewissermaßen auf die innere Beziehung des Subjekts zu sich selbst übertragen, das in einem kaum zu bewältigenden Konflikt zwischen Konsumgier und selbstverantwortlicher Enthaltsamkeit sein Leben einzurichten beginnt.

Abwendbar wird nach Rathenau die Katastrophe nur durch eine diesen langfristig ruinierenden Konflikt auflösende Ethik. Die Gesetze der kapitalistischen Marktwirtschaft folgten einem übergeordneten Spielregelwerk, in welchem Zufallskategorien, das Recht des Stärkeren und die erbschaftlich gesicherten Besitzverhältnisse die Abläufe bestimmten. Gegen diese Bestimmung setzt Rathenau die Wirtschaftsethik einer »sittlichen« Menschheit, die für Monopolisten, Spekulanten und Großerben keinen Raum läßt und »Habsucht« durch »Verantwortungsgefühl« ersetzt.

Rathenau entwirft das Bild eines durch »materielle Stärke« und »ausgleichende Kraft« geprägten Wohlstandsstaates, in welchem Klassengegensätze sich ausgleichen, wirtschaftliche Vergeudung ausgeschaltet wird, freier Wettbewerb herrscht, »lebendige Bewegung« der Stände durch »organisches Auf- und Niedersteigen« ihrer Glieder. Das Programm benennt noch einmal die tatsächlich erkannten wirtschaftlichen und politischen Defizite, wie sie sich durch Klassenunterschiede, das gesellschaftlich vorhandene Herrschafts- und Ausbeutungsverhältnis, sinnlose Kapitalakkumulation, unbewegliche, starre Verwaltungsstrukturen, mißbräuchliche Dissipation und Verschwendung zeigen. Es sind dies Defizite, die Rathenau mit »egozentrischem

Denken« und »transzendenzloser Geistesrichtung« zusammenführt, ethischen Mißständen, die ihm die Herrschaft der Mechanisierung über den »rein schöpferischen, intuitiven und verantwortlichen« Geist belegen. Nicht allein durch diese Formulierungen zeigt sich seine Zielsetzung der intuitionistischen Lebensphilosophie Bergsons verbunden.

Rathenau hat sein Programm gegen die Diskontinuität der Mechanisierung in den Kriegsjahren 1915/16 verfaßt, in einer Zeit, die das Grauen der Mechanisierung in den Materialschlachten des I. Weltkrieges faßbar machte. Doch es ist nicht der Krieg, den Rathenau beschreibt; es sind die Dinge, die ihn jenseits des Kriegsgeschehens bewegen und die auf ihre Weise – wie der Krieg – den zivilisatorischen Fortschritt der westlichen Welt in Frage stellen, der »Warenhunger«, die »Gier nach käuflichen Substanzen«, »Sinnenreiz«, »Schein und abermals Schein«. Wozu der Kitsch, wozu der Tand? Wo nach einer »entsetzlichen Vorstellung der Zeit« Reichtum Ehre bringe, möchte man ein bißchen reicher scheinen als man ist. Eine zunächst banale Einsicht, die dann doch etwas über die Illusion und das Interesse an ihrem Schein aussagt: Die durch den Schein hochgestapelte Existenz sieht Rathenau mit einer rassistischen Formulierung auf »negerhafte Urgelüste« reduziert und im weiteren frauenfeindlich durch das »Frauenleben unserer Zeit emporgestiegen«. Der Mann habe durch die Mechanisierung des Lebens die Gefährtin aus der »schützenden« Hausstatt getrieben und sie zu »flachem Spiel«, »Sachenglück« und »Vergnügungs-

gier« geführt. Doch damit sind wieder nur die Lebensformen der Moderne charakterisiert, in denen der Zeit- und Gesellschaftskritiker barbarische Lebensformen wiedererkennt, Urtendenzen, die Rathenau – trotz seines liberalen Impulses und antikolonialistischer Überlegungen – mit mehr oder weniger gelindem Rassismus und unter Verweis auf die Möglichkeit einer »geistigen Gemeinschaft« oder eines gereiften »Volksstaates« ablehnt. Wie die kindische und für ihn irgendwo auch amerikanische »Hingerissenheit vor jeder Verschärfung der Reize« und »Steigerung dimensionaler Wirkung« offenbart sich ihm in der Reklame- und Industriekultur schlechthin der als »nieder« und »negerhaft« begriffene Zug seiner Zeit; er nennt »den gierigen Hang zu Kram und Tand bei Weibern und Männern, die Lebensangst und Menschenfeindschaft, die Sammelwut der Erhaltungsmittel, die Haltlosigkeit der Wertungen, den Mangel an bindender Sitte, an Verantwortung, Selbstgefühl und Solidarität«.

All diese Forderungen kontaminieren im Modell des von Geist und Wille getragenen starken Volksstaates, an dessen Spitze »ein tief verantwortlicher Mensch« stehen müsse, ein für die Verantwortung aller vorbildlicher Charakter, der zugleich per se den Staat selbst repräsentiere, der nach Rathenau als das »zweite, erweiterte und irdisch unsterbliche Ich des Menschen« zu begreifen ist, als »die Verkörperung des sittlichen und tätigen Gemeinschaftswillen«. Der Staat als transzendente Identität verbinde die menschliche Eigenverantwortung mit der Verantwortung gegenüber göttlicher

und staatlicher Macht zu einem Massenkörper, in welchem Rathenau »schöpferische Sehnsucht«, »mystische Leidenschaft, Tiefe und Transzendenz« zu finden hofft. Der erste Weltkrieg und zugleich der erste mechanisierte, von Maschinen entschiedene Krieg als deutsches »Gemeinschaftserlebnis« sei eine Entwicklungsstufe auf dem Weg zu diesem vom »Volksgeist« getragenen Volkskörper. Das zusammenschweißende Erlebnis transzendiert sich im Ereignis einer neuen Staatsform, deren faschistische Züge einige Formulierungen Rathenaus vorwegnehmen, besonders dort, wo er die Partei als »Willensorganisation« des Staatsvolks begreift oder den Staat als »organischen«, von »gesunden, geordneten Sehnen« durchzogenen Körper, als organisches und mit künstlicher Verwaltungsintelligenz ausgestattetes Übersubjekt, das gegen die geistlose Mechanisierung den Geist und Willen zur flexiblen, organisch-mechanischen »Einheit« setzt.

9. Desillusionismus. Oswald Spengler

Die sicher problematische Verklammerung von politisch reaktionären und fortschrittlich-liberalen Überlegungen hinterläßt einen nicht unbedeutenden Eindruck von den durch Industrialisierung und Kapitalisierung ausgelösten und schließlich auf das nationalsozialistische Vergesellschaftungsmodell hinauslaufenden Krisenbewältigungsbestrebungen jener Jahre, die sich im weiteren auch in kulturpessimistischen Anschauungen niederschlagen, wie sie vor anderen Oswald Spengler als ein der politischen Richtung der »konservativen Revolution« nahestehender Theoretiker in seinen Werken vorführte.

Theodor W. Adorno hat 1955 in seinen »Prismen« die Bedenken gegen eine Beschäftigung mit Spengler ausgedrückt: Wurden Spengler von der Seite offizieller Philosophie Flachheit und von der Seite offizieller Einzelwissenschaft Inkompetenz und Scharlatanerie vorgeworfen, so war sein 1918 und 1922 veröffentlichtes Hauptwerk »Der Untergang des Abendlandes« schließlich nicht nur eines der Kardinalwerke konservativer Anthropologie, sondern im Zuge der Herausbildung des Dritten Reiches sicher auch eine der bedeutenden ideologischen Stationen. Daß Spengler später Beziehungen zu den Nationalsozialisten hatte und sich schließlich mit Hitler überwarf, daß er mit »blinder Fatalität« das Ende unserer Kultur und Zivilisation prognostizierte, ein En-

de, das von ihm im Zusammenhang mit Prozessen der Machtzentralisierung und der wirtschaftlichen Monopolisierung begriffen wird, all das muß hinsichtlich der Beschäftigung mit Spengler zu denken geben. Schrieb er nicht, wie ein Kulturjournalist es einmal formulierte, die dumpfe Angst herbei, von der aus das Ende sich nährt?

Für Adorno ist es keine Frage: Wo Spengler in Vergessenheit gerät, laboriert das »schlechte Gewissen des offiziellen Optimismus«, betäubt sich die bessere Einsicht in den Ruin, verdrängt die Aufklärung die ihr zugeschriebene Funktion. Adorno will Spenglers Gewalt zeigen, die Gewalt, die seine äußerst genauen und zu guter Letzt auch realistischen Beobachtungen geschärft hat. Denn, so heißt es bei Adorno, trotz aller Unkenrufe: »Der vergessene Spengler rächt sich, indem er droht, recht zu behalten.« Und im Nu, allein durch diesen Satz, scheint vieles wie weggeblasen. In einem merkwürdigen Akt der Versöhnung zeigen sich Kritische Theorie und Konservatives Denken auf gleichem Podest. Für Adorno ist es zu offensichtlich. Nicht nur daß das aus den Fugen geratende Deutschland der dreißiger Jahre Spenglers Theorie vom Untergang realisierte; auch dort, wo sich heute »Angst und Entfremdung«, »Atomisierung« und »Regression« erkennen lassen, hat Spengler den Zeitgeist erfaßt.

Erfaßt hat Spengler nach Adorno den »Doppelcharakter der Aufklärung«. Ein im Sinne fortschreitender Aufklärung intendierter Medienwechsel fördert gerade ihr Gegenteil. Wie die Massenpresse nach und nach das Buch verdrängte und zunehmend die Kommunikations-

schwerpunkte diktierte, so übernehmen heute die elektronischen Medien verstärkt die Verwaltung öffentlicher Kommunikation bis in die intimsten Bereiche gesellschaftlichen Lebens. Der Wettbewerb, der die Beziehungen der einzelnen zueinander regelt, artikuliert sich tief in den Freizeitsektor hinein, wo Kunst und Kultur – wie Spengler es begreift – zum Sport werden und die Protagonisten wie die Produkte und Rezipienten sich in härtester Konkurrenz zueinander und untereinander befinden. So wie ihm die Geschichte erloschen scheint, so habe die Kunst ihre Rolle, ihre Dynamik eingenommen, gewissermaßen als Surrogat der Geschichte oder eben auch als Vehikel der Geschichtslosigkeit.

Daß der Reaktionär Spengler – wie nach ihm auch Gehlen – nun aber nicht die Manipulierenden und die Machthaber verachtet, sondern die Opfer des »Zivilisationsbetriebes der Reklamekultur«, das kann und will Adorno nicht verhehlen, auch wenn ihm vielleicht gerade hier das Spenglersche Interesse am Untergang, die fatale Ambivalenz einer durch die Beschwörung des Untergangs propagierten Wende nicht sogleich ins Blickfeld rückt. Statt dessen erkennt er den auf die Herrschaft zugeschnittenen Idealismus Spenglers, der fast antiidealistisch und ganz in der Tradition einer »schwarzen Romantik« die Desillusion über die Illusion erhebt und sie so zum Attribut der Mächtigen werden läßt, die mit den von dieser Desillusion bei den Schwachen ausgelösten Affekten ihre Herrschaft stabilisieren. So hat Spengler nach Adorno jene Tendenz, der Schopenhauer, Kierkegaard, Hegel und Marx widersprachen,

um ihre zentrale Bedeutung gebracht, indem er diese Tendenz in das strikte Gegenteil verkehrte: Wo diese den Widerstand der einzelmenschlichen Existenz gegen den Zwang der Systeme absetzten, fordert Spengler das schroffe Gegenteil: das Opfer der Subjektlosigkeit, die Bereitschaft, auf der vielzitierten Hegelschen »Schlachtbank der Geschichte« den letzten »Einsatz« für das Ganze, das mit dem Untergang einhergehende Unbegreifliche zu leisten.

So ist der Untergang, noch bevor er sich tatsächlich ereignen konnte, für das Individuum angesichts einer besseren Welt schneller als gedacht vollzogen. Und Spengler kennt kein Erbarmen für diejenigen, die ihre Reflexion zugunsten der »mit Bewußtsein betriebenen Trottelei« aufgaben, die die »geistige Anspannung durch die körperliche des Sports« und die »Logik der täglichen Arbeit durch mit Bewußtsein genossene Mystik« ersetzten. Auch hier treffen sich Adornos und Spenglers Zivilisationskritik, mit dem einzigen Unterschied, daß sich Adorno von jeglicher Identifikation mit der Macht zu distanzieren sucht und sich Spengler – wenn auch scheiternd, und im Scheitern liegt für Adorno seine Stärke – dieser Macht in die vermeintlich offenen Arme wirft.

Spengler versteht sein Buch vom »Untergang des Abendlandes« als eine »historische Morphologie«, eine Gestaltlehre der Geschichte, nach der Zivilisation als das »unausweichliche Schicksal einer Kultur« verstanden wird, der »äußerste« und »künstlichste« Zustand einer Entwicklung, in welcher noch ganz im Sinne des Spen-

cerschen Entwicklungsgesetzes mit einem Zustand höchster kohärenter Heterogenität, also höchster zusammenhängender Verschiedenartigkeit (der Formen und Prozesse), eine allmähliche Zerstörung der Bewegung einsetzt. Zivilisation als Abschluß. Sie folge dem Werden als das Gewordene, der Entwicklung als die Starrheit: Geschichte in Greisengestalt, steinern und versteinernd. In der Antike im 4. und im Abendland im 19. Jahrhundert finde Kultur in einem entropischen Zivilisationsmaß einen Übergang durch Alter und Tod.

Als morphologischer Gegenstand sind Kulturen für Spengler organische Gestaltwesen, »Organismen«, wie er in seinem Kapitel »Das Problem der Weltgeschichte« feststellt. Jede Kultur durchlaufe die Altersstufen des einzelnen Menschen, habe ihre Kindheit, Jugend, Männlichkeit und ihr Greisenalter. Sie sind geprägt durch Momente des Werdens und Gewordenseins, aber – wie die in ihren Zusammenhang integrierten Einzelwesen und Subjekte – von keiner sie eindeutig persönlich charakterisierenden Identität bestimmt. Die bisher als selbstverständlich angenommene »Konstanz der Geistesverfassung« könne sich im nächsten Augenblick als Illusion herausstellen. Da sei zumindest immer ein »dunkler Zweifel« gewesen, und eine »vergleichende Morphologie« verschiedenster Erkenntnisformen müsse noch vorgelegt werden. Das »Tiefste« und »Letzte« könne nur aus der organischen Logik dieser Verschiedenheit erschlossen werden. – Der Begriff folglich, den Spengler gegen die Annahme einer universellen Identität ins Feld führt, ist nicht etwa ein die Identität selbst

in Frage stellender; es ist ein die Konstanz der Identität, ihre Dauer anzweifelnder Gedanke, der seinen Sinnbezug aus der »Logik der Verschiedenheit« zu ermitteln hofft, oder modern: aus der Metaphysik der Differenz. Weltform und Weltgesetz, so Spengler in seinem Kapitel über den »Sinn der Zahlen«, zeigten sich wie alles »Gesetzte« den Zahlen unterworfen, und man bekäme ein »Gefühl von Angst und Ehrfurcht«, wenn man sich vergegenwärtige, was Messen, Zählen, Zeichnen und Formen »in die Tiefe« bedeuteten. – Es klingt wie eine Voraussage in Hinsicht auf das Zeitalter der Digitalisierung, also jenes Zeitalter, in das die von Spengler als solche begriffene »Maschinenkultur« übergegangen ist.

In »Der Mensch und die Technik« nennt Spengler die Maschine die »listigste« aller Waffen gegen die Natur. Damit drückt sich für ihn auch das Programm der Moderne aus, die sich in einem Stadium befände, wo die »letzten Entscheidungen« fallen und »die Tragödie« schließt. Denn die Geschichte des Menschen im Ganzen sei tragisch. Der »Herr der Welt« – damit meint Spengler den »nordischen Menschen« – werde zum Sklaven der Maschine: Von der Maschinentechnik »gezüchtet« würden die einstmaligen Sieger gestürzt und schließlich vom »rasenden Gespann« der technologischen Entwicklungen zu Tode geschleift. Es wird verständlich, warum sich die nationalsozialistische Ideologie – trotz vieler Parallelen – mit diesem Denken nicht wirklich anfreunden kann und Spenglers Schriften am Ende auf den Index gerieten. Gerade dort, wo er die »Mechanisierung« der Welt in ein Stadium »gefährlichster Über-

spannung« eintreten sieht, wo er glaubt, daß die Technik esoterisch geworden sei, wo er die Bedrohung durch Umweltkatastrophen wie die Ausrottung ganzer Tierarten und Menschenrassen als Beispiele der zur Maschine gewordenen Zivilisation aufführt, einer Welt, in der das Organische der Organisation erliegt, ruht sein pessimistischer Widerspruch am eigenen Heroismus.

Im Scheitern liegt Spenglers Stärke, hatte Adorno gesagt. Wo sich bei ihm zuletzt auch die Leistungen der »Führerarbeit« von den technologischen Anforderungen abhängig zeigen und sich am Ende selbst die Maschinen mit ihrer Zwecksetzung aufheben (Beispiel: »Massenhaftigkeit« des Automobils), tritt ein Umdenken der geborenen Führer auf. Ihre Flucht vor der Maschine beginne. »Metaphysische Grübeleien christlicher und heidnischer Färbung« tauchten wieder auf, indische Philosophie, Okkultismus und Spiritismus. Lebensüberdrüssig flüchteten sie aus der Zivilisation in primitivere Erdteile, ins Landstreichertum, in den Selbstmord. So werden bei Spengler die Führer von gestern zu den Hippies, Gammlern und Weltenbummlern der Nachkriegszeit, zu denen, die fliehen »können«, während die »Masse« als »Verneinung« (»und zwar des Begriffes der Organisation«) zum »Heer ohne Offiziere« werde, »ein überflüssiger und verlorener Menschenhaufe«. Sein Beispiel ist hier die Sowjetherrschaft, die seit 15 Jahren nichts anderes versuche, als die von ihr selbst zerstörte politische, militärische und wirtschaftliche Organisation wiederherzustellen: die Revolution im restaurativen Prozeß, wie ihn das heutige Rußland

mehr denn je bestätigt. Spenglers Desillusionismus erklärt sich ihm aus einer Bewegung, die er »Industriezerstreuung« nennt, ein anderer Begriff für Entwicklungshilfe. Die hochindustrialisierten Länder, die »weißen Völker«, hätten durch den »blinden« Willen zur Macht den entscheidenden Fehler begangen. Sie hätten nicht nur durch den Export von Produkten, sondern im besonderen durch den Export von »Geheimnissen, von Verfahren, Methoden, Ingenieuren und Organisatoren« sich unnötig offenbart, ihr Machtmonopol allmählich eingeschränkt und so auch in vieler Hinsicht ihre »Vorrechte« eingebüßt. Die »Farbigen«, gemeint sind die Bewohner der Länder der zweiten und dritten Welt, hätten sich, wie das Beispiel Japans u.a. verdeutliche, zur »tödlichen Konkurrenz« industriell emporgearbeitet, und es beginne die Rache der ausgebeuteten Welt gegen ihre Herren – und damit auch gegen die Maschinentechnik, welche mit den »faustischen Menschen« der westlichen Zivilisation, ihren Palästen und Wolkenkratzern, Eisenbahnen und Dampfschiffen zu Ende gehe.

Es ist eben diese pessimistische Einsicht in den verratenen Sieg, von dem sich die siegesbewußte nationalsozialistische Ideologie distanzieren möchte und die bei Spengler etwas wie eine faschistische Opfer- und Durchhaltemoral hervorkehrt. Nur Träumer glaubten an Auswege, Optimismus bedeute Feigheit, die Zeit ließe sich nicht anhalten, da ist keine Umkehr, da ist nichts zu retten: »Lieber ein kurzes Leben voll Taten und Ruhm als ein langes ohne Inhalt.« Man müsse »tapfer«

den Weg zu Ende gehen, auf dem »verlorenen Posten« ausharren, das bedeute »Rasse haben«; dieses »ehrliche Ende« sei das einzige, das man dem Menschen nicht nehmen könne. – Noch über das nationalsozialistische Siegesbewußtsein hinaus hat Spengler hier bei deutlicher Ablehnung seiner Schriften im Dritten Reich die tatsächliche Moral des Faschismus formuliert. Seine apokalyptische Version vom »Endsieg« der Maschinentechnik führt zu einer unversöhnlichen, den Vernichtungskampf gegen den beschworenen Aufstand der Unterdrückten aufs äußerste treibenden Politik.

Spengler ist Fatalist, ein Schicksalsgläubiger, der das Leben als eine »mit Sehnsucht aufs tiefste verwandte Bewegtheit« versteht. »Zeit« sei die Bezeichnung, durch welche die Menschen sich ihrem Schicksal zu entziehen hofften. Es sei ein Wort, um etwas Unbegreifliches anzudeuten, keine Kategorie wie der Raumbegriff. Das Wort »Zeitraum« mache jene Schwierigkeit deutlich, das Unbegreifliche der Zeit in das Begreifliche des Raumes zu überführen, wo man sich Zeit als Ausdehnung vorstellte. Doch in Wahrheit bliebe das Unbegreifliche des Schicksals in der Zeit – trotz aller Mechanisierungen durch Uhren und andere Zeitmeßgeräte – erhalten. Dies bedeutet für Spengler der Unterschied zwischen Realismus und Idealismus. Der Idealist, auf dessen Seite er sich neben Goethe oder Plato wähnt, nehme das Geheimnis des Lebens »scheu« an; der Realist – in aller »Abscheu« – wolle es »unterwerfen, mechanisieren, unschädlich« machen.

Der Impuls Spenglers versteht sich unweigerlich als

antirationalistisch. So eng Sehnsucht und Angst beieinander liegen, stehen sie doch für im Schicksalsprozeß gegenläufige Tendenzen: die Angst als das Kausale, das sich dem Schicksal durch Berechnung zu entziehen hofft, und die irrationale Sehnsucht, die sich dem Schicksal in die offenen Arme wirft. Die Zeit sei das Tragische. Für Spengler steht sie am Anfang des angesichts der Schicksalsmächte verzweifelten Versuchs einer heute von Computern fortgesetzten Berechnung der Welt. Akribisch werden die geschichtlichen Daten und Gegebenheiten der Kultur zusammengetragen, ihre »flüchtigen Augenblicke« in Büchern, auf Photos, Filmen und nunmehr auf elektronischen Datenträgern gespeichert zur – so Spengler – Mumifizierung des »Leibes« einer Kulturentwicklung, die offensichtlich auch durch diese Tatsache an ihrem Ende angelangt ist.

So eindrucksvoll kritisch diese Überlegungen hinsichtlich der heutigen Informations- und Datenflut wirken; der letztlich bei Spengler durch die Mechanisierung als Angstbewältigung betriebene Untergang zeigt sich durchaus auch als Schicksalsbestimmung seiner Sehnsucht. Im geschichtlichen Prozeß der Mumifizierung oder auch Versteinerung und Erstarrung der abendländischen Kultur finden Rationalismus und Irrationalismus, Realismus und Idealismus, trotz gegenläufiger Tendenzen, zum gleichen Ergebnis. Die »Dialektik der Aufklärung« rundet sich in der Vorstellung vom Untergang des Abendlandes. Sehnsucht und Angst, wie sehr sie sich unterscheiden, sie beziehen sich auf das gleiche Schicksal, die gleiche fatale und doch unabding-

bar wahre Verkettung von Zufällen, laut Spengler in ihrer »banalen« Zufälligkeit von der »unkünstlerischen Geschichtsforschung« sanktioniert durch das »Sammeln und Ordnen bloßer Daten«. Der große »schauende« Blick aber, der illusionäre, als ein vom sinnlich Gewordenen gelöster Blick, der »Urphänomene« statt bloßer Objekte auf sich wirken fühlt, dieser phänomenologische Blick ist es, durch den der historische Überblick entsteht, der »außer- und übernatürliche Aspekt«.

Im Gefühl äußert sich bei Spengler die Logik des Schicksals. Das ist seine ebenso romantische wie antirationalistische Einsicht. Und ganz dem Gefühl entspringt folglich die Epoche machende Erkenntnis vom Untergang des Abendlandes, wo der einfühlende Geist der Natur ihr »gefährlichstes Geheimnis« abgerungen, ihr »Gesetz«, von dem sich die technische Machtergreifung ableitet, was in den Folgen als epochales Ende der Kultur verstanden wird. Ein Ende, das diejenigen setzten, die nichts mehr verstehen, weil sie hinter den Phänomenen nach Gesetzen gesucht hätten, wo doch nach Goethe die Phänomene selbst die Lehre seien. So hätten auch Marx und Darwin es nicht verstanden, der »Physiognomie des Vergangenen« ein Schicksal abzulesen.

Daß im zivilisierten Menschen der mechanisierende Intellekt das tragische Weltgefühl überwindet, ist für Spengler das Schicksal der Moderne. Aus der Verständigung über dieses Schicksal ergibt sich, wie er es nennt, »die letzte große Aufgabe der abendländischen Philosophie«, die etwas benennt wie ein anthropologisch-strukturalistisches Programm, nach welchem der Philo-

soph mit den Augen des Künstlers die empirische Welt allmählich auflöst in »eine tiefe Unendlichkeit geheimnisvoller Beziehungen«, eine Unendlichkeit, die jede empirische Gegebenheit zum bloßen Zeichen oder Symbol werden läßt, das ganz im Sinne der Wortbedeutung von Symbol sinnbildlich für etwas anderes steht, für die andere Hälfte, die andere Seite dessen, was sich im Sinne von »σψμβαλλειν« zusammenfügt zu einem Ganzen. Dies leiste die »faustische Philosophie« mit ihren letzten Einsichten in die »Physiognomik des Weltgeschehens«, ihrer »allumfassenden« Symbolik.

Die allgemeinverbindliche Symbolik, wie dies im besonderen die der Sprache verdeutliche, »nährt«, so Spengler, »die Illusion eines gleichartig angelegten Innenlebens«, eine Illusion, die sich auf die fälschliche »Identität des Verstehens« bezieht, wo doch nur von »Verwandtschaft der Bedeutungsgefühle« gesprochen werden kann. Die »faustische Seele« überwindet so die konventionelle Übereinkunft in Symbolen, in Begriffen, die rationalistische und – wer so will – digitalisierte, in Zahlen aufgelöste Verständigung auf dem Wege zu einem analogen, tieferen, aber irgendwie auch auf verwandtschaftliche und so auch rassische Zusammengehörigkeit basierenden Verstehen. Die Überwindung der konventionellen Bedeutungsidentität ist nur Teil einer verweltlichten Eucharistie, wo die Beteiligten als »mystische Gemeinschaft« der zum welteinsamen Dasein verdammten heldischen Einzelnen sich verbinden. Das Verbindende der faustischen Seele ist nach Spengler die Einsamkeit ihrer Helden: Siegfried, Parzeval, Tristan,

Hamlet und Faust seien die einsamsten Helden aller Kulturen. Ihr Beispiel verdeutliche: Vor dem Untergang der abendländischen Welt drückt sich im »faustischen Weltgefühl« die Einsicht in die ebenso unabdingbare wie analoge Isolation aus und damit noch einmal die ganze vermeintliche Reife des sich auf sein Schicksal vorbereitenden heroischen einzelnen.

Daß die führerkultlich organisierte faschistische Schicksalsgemeinschaft diesem »faustischen Weltgefühl« zum politischen Ideal werden kann, steht außer Frage. Die im Führer gebündelte und personalisierte staatliche Gewalt wird durch ihn vorbildlich auf alle an dieser Gemeinschaft beteiligten Subjekte übertragen. Nunmehr wie der Führer in Verantwortung für das Ganze gezogen, übernehmen sie in ihren jeweiligen Funktionen opferwillig die für das nationalisierte Vermögen und weitere Vermögensbildung nötigen Aufgaben. Das ihnen zur Erfüllung dieser Aufgaben bescherte Befinden ist jene Gefühlslage, jene Euphorie, die ihnen das Bewußtsein der in der Schicksalsgemeinschaft aufgehobenen Einsamkeit und Individuation vermittelt. Aus anthropologischer Not, aus der durch Industrialisierung und Kapitalisierung forcierten Atomisierung der Individuen, erwächst jene irrationale Verbundenheit, die den gemeinsamen, »verwandtschaftlichen« Verpflichtungen und Anstrengungen die ebenso romantisch wie propagandistisch angekurbelte Schwungkraft verleiht.

Kunst und Medien übernehmen im Dritten Reich jene für die Bewältigung der Aufgaben heroisch einzelner mehr und mehr nötige und elementare Durchhaltefunk-

tion. Wo Spengler die »›hinreißende‹ Wirkung gemeinsamer Gesänge, Tänze und Marschbewegungen« beschreibt, tritt dieser Effekt hervor. Die Einheit des ästhetischen Empfindens und Ausdrucks erst verbindet die einzelnen zur Gemeinschaft, zu einem »wir«. Der entscheidende künstlerische Ausdruck dieser auf führerkultliche Vorbildfunktion getrimmten Gemeinschaft ist daher die Imitation. Die Imitation ist für Spengler das der Rasse näherstehende Ursprüngliche. Also ganz im Sinne der primordialen Sehnsüchte des 19. Jahrhunderts – der Suche nach ihrer Verwirklichung im archäologischen oder kolonialen Abenteuer – setzt Spengler hier überdeutlich auf das letzte Abenteuer, das heroische Abenteuer auf weltverlorenem Posten, wo der einzelne sich in den »physiognomischen Takt« der Gemeinschaft einschwingt und auf diesem Wege zu »Geheimnissen jäher Tiefe« findet. Durch Nachahmen, durch Täuschen und Tausch dringt er in diese Tiefe vor zu dem Fremden, dem sich auf ähnliche Weise – wie die Abenteurererzählungen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts belegen – die kulturellen Grenzgänger angenähert haben. Die großen Eroberer und Entdecker wie Kolumbus und Kopernikus, sie sind die Repräsentanten der »faustischen Natur«, wie sie sich in ihrer ganz und gar romantischen Sehnsucht um Weite und in fast allen neueren Erfindungen um die Überwindung von Distanz bemüht: das Schießpulver für die »Fernwaffe«, der Buchdruck für die »Fernschrift« und schließlich die Flugversuche Leonardo da Vincis für einen der größten Menschheitsträume, das Schweben und Fliegen, der

»faustische Seelenflug«, heute durch Mondraketen und Weltraumfähren, aber auch durch Flugzustände in virtuellen Räumen verwirklicht. – Die Illusion wird zum Mittel der Identität.

Auffällig nur ist die an Kierkegaard erinnernde Erotik, die Spengler diesem Übergriff auf das Fremde als das ihm ja ursprünglich Eigene beimißt. Ganz im ästhetischen »Vollgefühl des Einklangs« – und hier zeugen die aufgedrehten und übertönenden Massenkonzerte modernster Industriekultur von ihrer ideologischen Herkunft – findet der einzelne im tiefgreifend erotischen Massenerlebnis zu seiner wahren Natur, wo sich ihm seine »eigentlichen Rassegefühle« offenbaren: Hassen und Lieben. Bei Kierkegaard war es das ethische Moment, das sich diesem Konsumrausch im Überschwang ästhetischen Empfindens zu entziehen hoffte, die Erotik der Distanz zur völligen ästhetischen Hingabe; Spenglers Erotik ist die vernichtende der totalen und grenzenlosen ästhetischen Auflösung in die Ferne. Die Imitation – ganz im Dienst dieses Prozesses – hat nichts als den Wahn des Imitierten zum Vorbild.

Aber das ist eben auch für Spengler das Ende der »faustischen Kultur«, ein Ende, das sie weniger in der Bildenden Kunst als in der Musik gefunden habe, mit ihrem Höhepunkt im »Tristan«. Der »Todeskampf« der Kunst artikuliere sich in der »Krisis« des 19. Jahrhunderts. Und heute, meint Spengler bissig, würde man in der Generalversammlung irgendeiner Aktiengesellschaft oder unter Ingenieuren einer Maschinenfabrik mehr Kunstgeschmack und Können antreffen als in der

gesamten Malerei und Musik Europas. Die Kunst selbst sei zum Sport geworden, zum Wettbewerb, so daß in einer Umkehrfunktion die am tatsächlichen Wirtschaftswettbewerb Beteiligten sich mit größter ästhetischer Sensibilität ausgestattet zeigten. Gerade das ist der Verweis auf die durchaus realistische und schlechthin erprobte Übernahme der Kunst in die moderne Industriekultur. Wo die Künstler auf der einen Seite vergeblich den »Illusionen künstlerischen Fortschritts« nachjagten, etabliere sich offensichtlich eine andere, zur Verbindung der Interessen von Staat und Kapital beitragende systemimmanente Kunstrichtung, von der sich in vielen Teilen sagen lasse, daß sie die Entwicklungen modernster Technologie allen Techniken der alten Meister bevorzuge.

Drückt sich mit diesen kunstgeschichtlichen Betrachtungen die ganz und gar konservative Kritik gegen eine in den Folgejahren bald als »entartet« betrachtete Kunst aus, gegen die »schamlose Farce« des Expressionismus oder eine »erlogene Musik voll von künstlichem Lärm«, so ist die Einfühlung für die notwendige Tendenz der Kunst des 20. Jahrhunderts bei Spengler durchaus vorhanden. Im Grunde sieht er die Verwirklichung und zugleich Erstarrung der Kunst im »Sinn der Zahlen«. Die in Zahlenkombinationen aufgelöste Pseudowelt der digitalen elektronischen Medien korreliert mit dem durch Wertbildung oder mehr und mehr durch sogenannte Derivate bestimmten Staats- und Wirtschaftsleben, in welchem sich das »tätige, ringende, überwindende Sein«, der »Daseinskampf menschlicher Bestien«, um

diese schreckliche Formulierung einmal zu zitieren, dem selbstzufriedenen antiken »Carpe diem« längst widersetzt hat. »Der Geist denkt, das Geld lenkt«, sagt Spengler und liefert im letzten Teil des zweiten Bandes »Der Untergang des Abendlandes« eine für die Liaison von Kapital und Staat im Faschismus letztlich grundlegende und antimarxistisch vorgebrachte Theorie. Denn ganz im Sinne seiner bisherigen »antirationalistischen« Ausführungen betrachtet Spengler die Wirtschaft nicht nach ihrem System, das sie ohnehin nicht besitze, sondern nach ihrer »Physiognomie«, die ihr »Seelenleben« zum Ausdruck brächte. Und gerade in diesem »Seelenleben« der Wirtschaft und des Handels sucht er die für die Synthese von Wirtschaft und Politik wichtigen Momente heraus, wo er zugleich die Grundverschiedenheit wirtschaftlichen und politischen Denkens betont, von der aus er die innere Triebdynamik dieses wirtschaftlichen Seelenlebens begreift. Die Morphologie seiner Geschichte der Wirtschaft bringt an ihrem Ende jene politischen und religiösen »Gewalten« hervor, durch die sich die einzelnen in ihre jeweilige wirtschaftliche Position gezwungen sehen, auf die sie nun auch politisch fixiert werden sollen: Führer und Geführte, die Handarbeiter auf der einen und die »Erfinder« und »Organisatoren« auf der anderen Seite, jeder einzelne in seinem ihm aufgenötigten Selbstverständnis als elementare Kraft für das Ganze autorisiert.

Doch die Abhängigkeitsverhältnisse sind überdeutlich. Ganz im Gegensatz zu Marx betrachtet Spengler die »ausführende« Arbeit als nichts anderes als die Funkti-

on der »erfindenden, anordnenden, organisierenden« Arbeit. Das habe sich seit der Erfindung der Dampfmaschine verändert. Eine kleine Zahl überlegener, schöpferisch, d.h. »in Geld« denkender Menschen habe ein »Wirkungszentrum« geschaffen, dessen, so heißt es etwas dunkel bei Spengler, »innerer Rang den Gedanken zur Bedeutung einer Tatsache« erhebe. Diese so unscheinbare und nicht leicht zugängliche Formulierung lüftet das ganze Geheimnis der Morphologie seiner Wirtschaftsgeschichte; er formuliert es dann auch im nächsten Satz ganz allgemeinverständlich: Denken in Geld erzeuge Geld. Das Prinzip der Marktwirtschaft und ihrer Struktur schlägt sich in dieser Formulierung nieder; auf das Denken komme es an, das Denken in Geld, »Führerarbeit« und »ausführende Arbeit« finden so zu ihrer Teilung. Darin habe Marx Unrecht, daß er aus seiner »Froschperspektive« an die »Expropriation der Expropiateure« glaube, wo doch in aller Realität sich zeige, daß, wenn die Arbeiter die Firmen übernähmen, sie entweder versagten oder innerlich selbst Unternehmer würden und sich um die Erhaltung ihrer Macht bemühten.

Daß Spengler nach Adorno recht behalten hat, mag sich – übertragen gesehen – mit diesen Gedanken nahelegen, so ungeheuerlich sie sich auch auf die Seite einer Macht stellen, die sich schließlich als »faustische« Untergangsmacht mit ihrem Ende arrangiert. Die Verhältnisse, die Spengler beschreibt, obgleich diese Beschreibungen uns heute vollkommen altmodisch erscheinen, sie treffen in ihrer fundamentalen Logik den wirtschaft-

lichen Status quo der Industriegesellschaft und verweisen auf seine in der Geschichte des 18. und 19. Jahrhunderts verankerte Herkunft. Der »weltstädtische« Kreis derjenigen, die sich in diesem neuen Stadium der Wirtschaftsgeschichte behaupteten und zu leitenden Funktionen übergingen, das sei der engere Zirkel der Banken und Firmenbesitzer, jener »Inhaber« von »Kraftzentren«, deren Wirkungen nach allen Seiten »ins Unendliche« ausstrahlten, eine kleine, in Zahlen und unendlicher Verwertung aufgehende romantische Elite. Nach den Errungenschaften dieser Elite entwickelt Spengler das Bild des »modernen Zauberers«: eine »Schalttafel«, von der aus die Arbeiter gewaltige Arbeitsprozesse auslösen, ohne diese in ihren Einzelwirkungen nachzuvollziehen. Diese Schalttafel, heute in ihrer Funktion weitgehend übertragen auf die Systemoberflächen der Computer, ist für Spengler das eigentliche Symbol der menschlichen Technik. Und die diese Technik beherrschen und sie darüber hinaus für weitere »Entdekkungen« einsetzen, sind für Spengler die wahren Eroberer der technischen Zivilisation. Durch sie offenbare sich etwas wie der »religiöse Ursprung des technischen Denkens«, die »Befragung der Natur mit Hebeln und Schrauben«, wo man kosmischen Gesetzen nachspüre oder den Traum vom perpetuum mobile träume, durch das Gott an Allmacht verlöre. Am Ende der Zivilisation, auch am Ende von Spenglers Ausführungen, steht die Maschine, die in mancher Hinsicht bereits als perpetuum mobile fungiert. Von ihr scheint die Natur »als Sklavin ins Joch gespannt«. Selbst die einzelnen werden zur

Mitarbeit gezwungen. Um der Maschine willen würde Menschenleben kostbar und Arbeit zum »großen Wort ethischen Nachdenkens«. Die ganze Kultur habe einen Tätigkeitgrad erreicht, unter dem die Erde bebe. Die »faustische Leidenschaft« habe das Bild der Oberfläche verändert.

Die desillusionierende Einsicht in die Unumkehrbarkeit dieses technischen Zugriffs auf die moderne Lebenswelt setzt den eigentlichen religiösen Akzent. Maschinen würden immer »asketischer, mystischer, esoterischer«. Und als hätte Spengler bereits eine Ahnung von den Netzwerken modernster Telekommunikation, sieht er die ganze Erde mit einem »unendlichen Gewebe feiner Kräfte, Ströme und Spannungen« umsponnen, vom Menschen in Bewegung gesetzt, aber zunehmend mit »heiliger Kausalität« und Eigendynamik ausgestattet, so daß der Mensch zum Sklaven seiner Schöpfung werden müsse, letztlich aber nicht nur die Arbeiter, sondern die Unternehmer und Ingenieure selbst, wenn sie ohne Nachwuchs blieben und der Stand der »wissenden Priester der Maschine« allmählich seinen Niedergang fände; denn nichts würde den »Satanismus der Maschine«, das Ende dieses »Schauspiels« aufhalten. Nur eine kleine Gruppe »stahlharter Rassemenschen von ungeheurem Verstand« könne das Ende noch ein wenig aufhalten. In einem letzten, »schweigenden« Kampf der Verzweiflung versucht sich bei Spengler die technische Elite der Geldelite zu widersetzen, anders noch als der längst veraltete bloße Interessenkampf, der als Klassenkampf bereits zum nützlichen Diener des

Großkapitals geworden sei. Eine kleine versprengte heroische Gruppe im Kampf zwischen »Geld und Blut« – die Ausführungen sprechen für sich und lassen sich leicht der bekannten Geschichte dieses Jahrhunderts zuordnen. Keine andere Macht stehe dem »Geld« entgegen als jene der auf den bloßen Willen zur Macht rekurrierenden Eroberer. Wo »das Geld seine letzten Siege« feiere stünden ihm bereits die Erben nahe.

10. Stufen des Organischen. Helmuth Pleßner

Über die Bedeutung Spencers, Spenglers und Bergsons für die moderne Anthropologie hat sich Helmuth Pleßner zu Beginn seines Buches »Die Stufen des Organischen und der Mensch« Gedanken gemacht. Die 1926 abgeschlossene und 1928 erschienene Arbeit gilt neben der ebenfalls 1928 veröffentlichten Studie Max Schelers »Die Stellung des Menschen im Kosmos« als Versuch einer »Grundlegung« der philosophischen Anthropologie. Pleßner sieht in der Auseinandersetzung Bergsons mit Spencer das Grundproblem der modernen philosophischen Anthropologie angesprochen. Bergson habe erkannt, daß Spencer, der den subjektiven Intellekt aus der objektiven Natur ableite, im Grunde einen Fehler begehe, da – vereinfacht gesagt – der Mechanismus der Natur nicht als Modell für den Mechanismus des Verstandes benutzt werden dürfe. Dieser Mechanismus sei ja Ergebnis des kategoriegebundenen Denkens, und Bergson versuche mit seinem »Intuitionismus« nur zu zeigen, daß ein wie auch immer mechanisches Naturbild in seiner Genese durchaus etwas Nichtmechanisches hervorbrächte. Erst durch die Intuition gelinge es dem Menschen »hinter« den »Kategorienmechanismus« und in das »innere Wesen« seiner Entwicklung zu schauen. Die Betrachtung müsse eine »Tiefendimension« erreichen, in den Worten Pleßners, den »Lebens-

untergrund« und die »eruptive Quelle aller Zeitgeister und Kulturseelen« erfassen. Bergson schlägt folglich gegen das mechanistische Weltverständnis ein »lebensphilosophisches« Konzept des denkend-schöpferischen Zugriffs auf das Leben selbst vor, ein Konzept, das sich eben in der nichtmechanistischen »Morphologie der Weltgeschichte« bei Spengler wiederfindet.

Ganz im Sinne des Bergsonschen Intuitionismus entwickelt Spengler, wie Pleßner herausstellt, ein aus der Zwangslage der von Marx und Engels attestierten sozialökonomischen Bedingtheit des menschlichen Geisteslebens herausführendes Denken. Spenglers Geschichtsbild und Bergsons Naturbild vermeideten den Fehler einer mechanisch-kategorialen Auffassung des Gegebenen zu Gunsten einer irrationalen »organizistischen«, auf das schöpferische Wesen des Lebens abhebenden Weltanschauung. Und zwischen einer mechanistischen und organizistischen Auffassung versucht Pleßner, wie bereits der Titel seines Werkes von den (mechanischen) »Stufen des Organischen« anzeigt, zu vermitteln. Dabei zeigt er sich weitgehend an Dilthey orientiert und seine gegen die »intuitiv-ontologische Lebensmetaphysik und Identitätsspektulation« argumentierende Lebensphilosophie. Nicht um die Abkehr von Lebenserfahrung geht es Pleßner, die er bei Bergson und Spengler mit Rekurs auf die jenseits von Erfahrung zu erschauende »Allmacht« zu erkennen glaubt. Ihm geht es um einen »erfahrungsmäßigen Sinn des Lebensbegriffes« durch »Anschauung«, »Intellekt«, »Phantasie« und »Einfühlungsfähigkeit«. Leben wird zu einem durchgehenden

Prozeß der Selbsterfahrung. Es bestehe zwar nicht in dem Wissen von sich, aber es vollende sich in ihm.

Lebenserfahrung und Selbsterfahrung finden sich hier auf eine Ebene gebracht und dann doch wieder – ganz wie bei Spengler – auf eine Physiognomik zurückgeführt. Selbsterkenntnis realisiert sich bei Pleßner zwar durch das Medium der Geistes-, Kultur- und politischen Geschichte; aber sie realisiert sich nur auf der Grundlage einer Erforschung der »Strukturgesetze des Ausdrucks«, also aufgrund der Ermittlung der Strukturgesetze des in eine komplexe Gestalt überführten Selbsterkenntnisprozesses. Zwar wird mit einer »universellen Wissenschaft vom Ausdruck« die Versöhnung des natur- und geisteswissenschaftlichen Ansatzes angestrebt. Aber Pleßner gerät mit diesem Anspruch ganz in jene auf die »Ursprünglichkeit« des Ausdruckslebens abhebende Richtung, für die Erfahrungen und Erfahrungsbegriffe keine ausschließliche Gültigkeit mehr besitzen. Nicht der Irrationalismus der organizistischen Lebensphilosophie allein, auch der Irrationalismus der Phänomenologie ist es, von dem Pleßner sich die Möglichkeit »ursprünglicher Anschauung« erhofft, wenn er sich auch nicht an einer Ontologisierung dieser Anschauung – wie etwa bei Ingarden – interessiert zeigt. Anthropologie schließt für Pleßner die Verbindung zwischen lebensphilosophischer Hermeneutik und Phänomenologie zu einer universalwissenschaftlichen Variante.

Das Programm ist damit abgesteckt: Lebenserfahrung in Kulturwissenschaft und Weltgeschichte auf der

Grundlage einer neuen, aus vorhandenen Strömungen synthetisierten Philosophie. Das Ziel ist der phänomenale Existenzbeweis der Erscheinungswelt. Der einzelne muß sich als Gegenstand und Zentrum seines Lebens erkennen, an und für sich in seiner ganzen »Doppelaspektivität«[1] als sich selbst schaffendes und geschaffenes Entwicklungswesen, durch seine Objektivationen, durch Wissenschaft, Religion, Kunst, Sprache etc., aber auch durch seine Subjektivierungen, die Ästhesiologie, die Sinnenlehre von der »Versinnlichung des Geistes« und »Vergeistigung der Sinne«.

Aspektivität der Dinge ist einer der wichtigsten Gedanken Pleßners. Von ihr aus leitet sich sein Begriff von der »Transgredienz« ab. Das Ding erscheint ihm in seiner Räumlichkeit als »tiefes Kontinuum von Aspekten«, das durch ein »Transgredienzverhältnis« zwischen »Kerngehalt« und Phänomen bestimmt wird, zwischen Substanz und ihren Eigenschaften, ihren Aspekten. Die Dinge aber als Substanz-Eigenschaftsstrukturen für das sie wahrnehmende Bewußtsein auszuweisen, verweist auf ein bei Jaspers in seiner »Analyse der Trugwahrnehmungen« herausgestelltes Dilemma. Gerade der Gegenstand der Wahrnehmungstäuschung oder Halluzination beweise, daß es hinsichtlich dieser Dingwahrnehmung im Grunde nicht um einen Wahrheitswert gehe. Das

---

1 Vgl. dazu und zu den folgenden Ausführungen Wolfgang H. Pleger: Differenz und Identität. Die Transformation der philosophischen Anthropologie im 20. Jahrhundert. Berlin 1988.

Subjekt hätte sonst nicht Wirklichkeit vermutet, wo keine ist. Das halluzinierte Ding verweist demnach wie das reale Ding auf jene von Pleßner erkannte »Aspektdivergenz« seines »Innen-Außenverhältnisses«. Jede sonstwie in Erscheinung tretende Aspektivität vermittelt dem Bewußtsein den Eindruck von Substanz, auch wenn diese authentisch nicht vorhanden ist.

Die Halluzination als eine spezielle Form der Illusion von Dinghaftem gibt Aufschluß über das, was nach Pleßner unter Kerngehalt zu verstehen ist. Das von den »Abschattungen« (Husserl), also den Aspekten des Dinges sinnlich angesprochene Bewußtsein verbindet mehr oder weniger bewußt mit seinen Eindrücken den Transgredienzcharakter des Dinges, also den von seinen Aspekten divergierenden Kerngehalt. Spenglers Tiefendimension des Ausdrucks wird so auf die phänomenologische Ebene gehoben, wo vom Noema aus, vom Inhalt des geistig Wahrgenommenen, die Hyle, der Stoff des in seinen Aspekten erscheinenden Dinges mitkonstituiert wird. Diese Mitkonstitution, die denn auch der Trugwahrnehmung die vermeintliche Realität verleiht, ist das eigentliche Geheimnis jener »Doppelaspektivität«. So wie der Mensch um eine wie auch immer geartete Substanz der Erscheinungen weiß, weiß er auch um sich selbst, bemerkt er sich selbst, und darin sei er Ich, wie Pleßner formuliert, »der ›hinter sich‹ liegende Fluchtpunkt der eigenen Innerlichkeit«, ein nicht mehr objektivierbarer, in »Gegenstandstellung« zu rückender Subjektpol, dessen Macht es offensichtlich ist, Selbst- und Fremdkonstitution zu betreiben, aber

auch zu hintertreiben, wie Halluzinationen oder falsche Selbstentwürfe dissoziierender Personen belegen.

Menschliche Identität bestimmt sich nach Pleßner durch seine mögliche »exzentrische Positionsform«. Der Mensch, der gewöhnlich – wie das Tier – »aus der Mitte« lebe, also im Hier und Jetzt, wo er, wie es dort umständlich heißt, im Zentrum seines Stehens stehe, ist in der Lage, eine andere, exzentrische Stufe der Selbstbezogenheit einzunehmen, eine sich selbst als in der Mitte befindliches Individuum erlebende Position. Diese phänomenologische »Stufe«, die Pleßner zu den organizistischen lebensphilosophischen Ansätzen bei Bergson, Dilthey oder Spengler ergänzt, versteht sich zunächst als dialektische Reflexionsstufe, wo das Subjekt sich selbst von einer exzentrischen Nichtigkeit, einem »raumzeithaften Nirgendwo-Nirgendwann«, von einer utopischen Ort- und Zeitlosigkeit aus bestimmt. Sie dient bei Pleßner aber auch der Rehabilitierung des idealistischen »reinen« Ich. Im Unterschied zu dem als »Mich« erlebbaren »psychophysischen Individual-Ich« sei ihm eine reine Kontrastposition gegeben, von der aus es seine psychophysische Leibhaftigkeit stehen-, liegen-, gehen und auch vergehen lassen kann. Denn von seiner exzentrischen Position aus wisse das Ich um sich selbst Bescheid; der eigene »Dingkörper«, der real räumlich wie zeitlich vorhandene, sei »ganz und gar Erscheinung«. Und er sei Erscheinung, weil er zugleich unmittelbar selbst »an sich« sei. Dies wiederum verbinde ihn mit allen anderen, mit seiner Mitwelt, die wiederum Bedingung der Möglichkeit sei, sich in seiner jewei-

ligen »Stellung« als »Glied« dieser Mitwelt zu erfassen, nun aber auf ganz fatale politische Weise in einer Mitwelt, in der es nach Pleßner nur »Einen Menschen« gebe; denn vom Standpunkt »absoluter Punktualität«, also vom Standpunkt des reinen Ich aus, blieben alle Menschen »ursprünglich verknüpft«.

Mit dieser von ihm selbst als »dialektisch« bezeichneten Struktur ist Pleßner nicht weit von Gedanken entfernt, die der Husserl-Schüler Max Scheler in seiner Anthropologie entwickelt hat. Er steht aber auch, wie an anderer Stelle noch zu zeigen sein wird, mit diesen Überlegungen der Gedankenwelt Arnold Gehlens nahe, der seinerseits ebenfalls von einer »Sonderstellung« des Menschen spricht, nicht wie Pleßner und Scheler unter Berufung auf die »exzentrische« Position des Geistes, aber doch in Annäherung an beider Anthropologien dort, wo dieses exzentrische Wesen in seiner »Gleichgewichtslosigkeit« (Pleßner) oder »Naturentfremdung« (Scheler) sich als »Mängelwesen« begreifbar macht, das nun durch »schöpferisches Machen« (Pleßner) oder »Selbstverwirklichung« (Scheler) versucht, etwas wie einen Gleichgewichtszustand herzustellen. Denn will der Mensch aus seiner laut Pleßner »unerträglichen Exzentrizität« heraus, so zeigt sich seine »Bedürftigkeit« oder anders, wie Scheler es dann begreift, seine durch das Triebleben bestimmte »Richtungs- und Zielhaftigkeit«, sein auf welche Kultur auch immer zusteuerndes Engagement.

Doch diese als »negative Modifikation« einer naturalistischen Theorie verstandene Annahme, etwa bei

Freud und anderen Psychoanalytikern, daß Kultur auf Triebverdrängung beruhe, will Pleßner nicht teilen. Für ihn ist es kaum vorstellbar, daß der Geist nur eine »grandiose Illusion« sei, Ausgeburt eines biologisch entarteten Lebewesens, das sich nunmehr ganz und gar behindert durch Werkzeuge, durch »künstliche Glieder« am Leben halte in einer mehr und mehr irreal werdenden Welt, welche ihrerseits ebenfalls Ausdruck menschlicher Schwäche sei, selber krank, wie die noch auf literarischer Ebene vollzogenen Schöpfungen eines Frankenstein oder die entsprechenden Ambitionen moderner Gentechnologen oder vieler Vertreter auf dem Gebiete künstlicher Intelligenz. – Doch es wäre falsch, Pleßner nun auf die gegenläufige Seite der »positiven Modifikation« einer naturalistisch-vitalistischen Deutung der Kultur zu schlagen. Er selbst richtet sich nämlich ganz im anthropologischen Gefilde seiner Theorie von einer den Trieben oder Geltungsbedürfnissen übergeordneten »exzentrischen Lebensstruktur« ein, die sich bei genauer Betrachtung als eine Theorie konservativer Erneuerung bestimmt, als eine – wenn auch mit Negativbezug – von der Idee des Weltgrundes ausgehende Heilslehre. Pleßner behauptet, daß über allen trieb- oder wirtschaftsdynamischen Interpretationen menschlicher Kultur letztlich alle Kultur eine Bemühung der Distanzierung von jener »nackten« Unmittelbarkeit sei, die die Möglichkeit unmittelbarer Einsicht verhindere. Kultur wird zur Auswirkung eines erkenntnistheoretischen Vorgangs der Vermittlung von Unmittelbarkeit.

Sie sei ein Kompromiß zwischen der ursprünglichen Intention der Subjekte und ihren tatsächlichen Verwirklichungen, ein Kompromiß der auf die Möglichkeit »echter Erfüllung« in einem übergeordneten Kompromiß zwischen »personalem Zentrum« und der Wirklichkeit an sich zurückgeht.

Der Antrieb dieser Vermittlung des Unmittelbaren ist bei Pleßner die »Expressivität«. Sie sei die Unruhe, die sich aus dem Verlust der Unmittelbarkeit ergebe. Ihr Sinn sei die Wiederherstellung des Verlorenen mit neuen Mitteln oder die Herstellung des Status quo durch »grundstürzende Änderung«, die »Bewahrung des Alten durch Wendung nach vorwärts«. Die Zielsetzungen entsprechen einer deutlich konservativen Diktion ihres Verfassers. Das einzelne Individuum in seiner exzentrischen Position steht nach Pleßner als »reines Ich oder Wir« in der »Mitwelt«, wo es zur »Menschheit«, zu einer »Ursprungsgemeinschaft vom Charakter des Wir«, mit allen verbunden ist und mit allen austauschbar wird, da sie in der »Mitwelt« jederzeit seine Position einnehmen können. Noch hinter seiner Individualität, die sich durch das Leben im Hier und Jetzt bestimmt, wird der Mensch ersetzbarer Teil einer metaphysischen Ursprungs- und auch Schicksalsgemeinschaft, von der Pleßner sich noch humanitär abzusetzen hofft, während sie sich in den Massenornamenten der Nationalsozialisten wenige Jahre später bereits in ihrer bedrohlichen Form repräsentiert zeigt.

Man mag es der Dialektik Pleßners anrechnen, daß sie sich letztlich gegen die unerträgliche exzentrische

Position und die Verbindung mit Transzendenz und Weltgrund stemmt. Der Geist andererseits zeigt die wahre Richtung. Sein Zeichen sei die »Gerade endloser Unendlichkeit«. Er weise Mensch und Dinge von sich fort und über sich hinaus, zerstöre den Weltkreis und öffne den Menschen die »selige Fremde«. Revolution vollziehe sich, wenn der utopische Gedanke von der endgültigen Vernichtbarkeit aller Gesellschaftlichkeit Macht gewinnt …

11. Die Stellung des Menschen im Kosmos. Max Scheler

Max Scheler hat seine Abhandlung »Die Stellung des Menschen im Kosmos« ebenfalls im Jahr 1928 veröffentlicht, und es gibt viele Überschneidungen mit Pleßners Ansatz, die hier nicht noch einmal genannt werden müssen. Das Spezifikum der Ausführungen Schelers ist, daß er menschliches Verhalten neben den individualdienlichen auch auf instinktive, »artdienliche« Funktionen zurückführt, also auf angeborene, erbliche Formen, etwa wenn bei Kleinkindern festzustellen ist, daß sie – ohne darauf verständigt zu sein – kommunizieren, indem sie unmittelbar durch Imitation auf Gebärden und Mimik ihres Gegenübers reagieren, beispielsweise auf das Heraustrecken der Zunge oder das Spreizen der Finger. Nach neueren Untersuchungen werden diese Reaktionen auch als angeborene »Auslösemechanismen« verstanden[1].

Nicht aber, daß Scheler in diesen angeborenen, instinktiven Mechanismen einen »Grundvorgang der Lebensentwicklung« oder – wer will – der Kommunikation begreift. Dieser sei eher durch ein »gleichursprüng-

---

[1] Vgl. Rene A. Spitz: Vom Dialog. Studien über den Ursprung der menschlichen Kommunikation und ihrer Rolle in der Persönlichkeitsbildung. München 1988.

liches« Entwicklungsmoment gekennzeichnet: die »Individuierung«, die »schöpferische Dissoziation« als ein gegen die »artdienliche« Funktion vorhandes Auflehnungsmoment, das Moment des Protestes, der Verweigerung, das sich den rein wiederholenden Handlungen zunächst assoziativ und mehr und mehr dissoziativ entzieht. Mit den ersten Augenblicken der Handlungs- und Bewegungsnachahmung, geleitet vom »Wiederholungstrieb«, verknüpften sich die Veränderung oder Verweigerung gegen die »Starrheit des Instinktes«. Das Individuum zeige sich in der Lage, sich aus seiner starren »Artgebundenheit« herauszulösen und durch »Intelligenz« und »Wahlfähigkeit« fortzuentwickeln auf eine Weise, die ihm seine ganz besondere Stellung im Kosmos verschafft, durch ein sich im Menschen gegen »natürliche Lebensevolution« setzendes und »überhaupt« allem Leben entgegengesetztes Prinzip – den Geist. Hier verdeutlicht sich die Nähe zu Pleßner. Durch Geist entsteht Selbstbewußtsein, die Möglichkeit sich selbst zum Gegenstand zu machen, die eigene Existenz zu zentrieren, also wie bei Pleßner von einem exzentrischen Punkt aus zu betrachten, einem gleichzeitig »ontischen« Zentrum. Der Mensch, sofern er Person ist, sei in der Lage, von einem Zentrum jenseits der raumzeitlichen Welt alles und auch sich selbst zum Gegenstand seiner Erkenntnis zu machen. Dies geschieht ganz im phänomenologischen Sinne in ideierender Abstraktion.

Wenn auch Scheler der Ideenerkenntnis durch phänomenologische Reduktion bei Husserl nicht ganz zu-

stimmen kann, ist sie doch für ihn der Akt, der den menschlichen Geist »recht eigentlich« bestimmt. Und dieser Akt ist für ihn deutlich eine Form der Entwirklichung, er sagt auch ein »Akt der Ideierung«. Es heiße jedoch nicht wie bei Husserl, in der Reduktion das Existenzurteil zurückzuhalten, sondern es bedeutet vielmehr, Realitätsmomente selbst momentan und versuchsweise aufzuheben, zu »anihilieren«, den »machtvollen Realitätseindruck mit seinem affektiven Korrelat« zu beseitigen, um auf »asketische« Weise Triebverzicht zu leisten. Ganz im Sinne Sigmund Freuds in »Jenseits des Lustprinzips« könne der Mensch seine Triebenergie zu geistiger Tätigkeit sublimieren. Der Geist, ein an sich ohne »Macht«, »Kraft« und »Tätigkeit« vorhandenes »Attribut des Seienden« wird durch asketische Triebverdrängung und Sublimierung aktiviert resp. »energisiert«. Und dies ist für Scheler ein lebenswichtiger Vorgang; denn auch er betrachtet wie Pleßner oder Gehlen und ganz im Sinne des Schopenhauer-Schülers Alsberg den Geist als ein »Surrogat für mangelnde Organanpassung«.

Das Bemerkenswerte der Anthropologie Schelers ist sicher die Verbindung der phänomenologischen Reduktionsmethode mit der Sublimierungstheorie bei Freud. Entwirklichung durch Reduktion oder ideierende Abstraktion bedeutet »Verlebendigung des Geistes« auf dem Wege einer asketischen »Sublimierung des Lebens«; der Geist besitze – wie gesagt – ursprünglich keine Energie, sie müsse ihm erst verliehen werden. Scheler betrachtet folglich den Geist wie ein virtuelles

Kraftfeld ohne zunächst vorhandene Kraft, ein chaotisch-neutrales Gebilde, das durch »Drang« und Sublimierung jene formalmechanischen Gesetzmäßigkeiten erhält, die es dann, um es modern zu sagen, betriebsbereit machen. Scheler sieht mit anderen Worten – anders als Spencer – nicht das Gesetz hinter dem »Chaos von Zufall und Willkür« liegen; im ontologischen Sinne sei es das Chaos, das hinter dem Gesetz liege. »Menschwerdung« und »Geistwerdung« bedeuten ihm demnach, in einem »ideierenden Vorgang« die von Lebewesen bereits der Welt »induzierten« Vorgänge in ihrer Gesetzlichkeit als auf die chaotische Disposition reagierende zu erfassen. Ein ursprünglich ohnmächtiger chaotischer Geist werde konfrontiert mit einem ursprünglich »dämonischen«, gegen geistige Ideen und Werte »blinden« Drang, und aus dieser Konfrontation und gegenseitigen Durchdringung verlebendige sich allmählich der Geist zu einer mehr und mehr Macht gewinnenden Instanz der »Leitung« und »Lenkung« und damit zur Strukturierung des ursprünglich Chaotischen oder Funktionsneutralen.

Scheler sieht wie Pleßner den cartesianischen Leib-Seele-Dualismus durch den Geist überwunden. Der sich selbst nicht gegenständlich werdende Geist zeige sich dem Gegensatz von Leib und Seele »überlegen«, indem er »überräumlich« und »überzeitlich« Lebensabläufe bestimme, das Leben »ideiert«. Aber nur durch das Leben selbst seien »Aktregungen« und Produktionen des Geistes möglich. Es gibt folglich nach Scheler ein unabdingbar wechselwirkendes »Verhältnis« zwischen Le-

ben und Geist, wie es weder eine »formal-mechanische« noch eine »vitalistische« Auffassung des menschlichen Verhaltens erfaßt hätten. Die »formal-mechanische« Auffassung – etwa bei Lamettrie oder David Hume und Ernst Mach – verkenne das Leben in seiner »Eigengesetzlichkeit«; es würden Prinzipien physikalischer Mechanik oder Empfindungsdaten und Gesetze der Vorstellungsassoziationen als prinzipielle Zusammenhänge geltend gemacht. Die »vitalistische« Auffassung überschätze die »Tragweite des Lebensprinzips«; nach ihr werde der Geist nur aus dem menschlichen Triebleben, den Fortpflanzungs-, Nahrungs- oder Machttrieben verständlich.

Es ist überdeutlich, wie Scheler versucht, sich zwischen der vitalistischen und formalmechanischen Auffassung einzurichten. Dabei gerät er in eine augenscheinliche Affinität zu Ludwig Klages, gegen die er sich zum Schluß seiner Anthropologie energisch absetzt. Klages, der wie Spengler einer »panromantischen« Denkart nahestehe, sähe zwar jenes Grundverhältnis von Leben und Geist. Dieses Verhältnis sei aber bei ihm nicht als ein Verhältnis gegenseitiger Ergänzung bestimmt, sondern durch einen »Kampfzustand«, in welchem der Geist sich als ein das Leben und die Seele nach und nach zerstörendes Prinzip herausstelle. Scheler begreift Klages als Theoretiker der »Décadence«, des kulturellen Verfalls, der allmählichen »Zerstörung« des Lebens durch den Geist. Diese zerstörerische Funktion jedoch komme nach Scheler dem Geist gar nicht zu, da dieser – wie bereits gesagt – mit keiner ursprünglichen

Macht und Kraft ausgestattet sei. Was Klages Geist nenne, sei in Wirklichkeit eine »komplizierte technische Intelligenz«.

Interessant genug, daß es für Scheler so etwas wie eine gegen den Geist arbeitende »technische Intelligenz« gibt; er hat allerdings diesen Gedanken nicht fortgesetzt, statt dessen sieht er die Entwicklung des Geistes zum Absoluten. Im Menschen verwirkliche sich nach und nach ein Verhältnis zum »Weltgrund«. Die der Selbstverwirklichung dienende »steigende« Durchdringung von Drang und Geist sei zugleich ein »Miterwirken« der Gottheit. Im werdenden Gott erst beweise sich der Sinn der Menschwerdung. Dies zur Metaphysik der Selbsterkenntnis bei Scheler. Sie verdeutlicht eine vom Werden des Geistes und damit von seinem Wesen abhängige Auffassung der Lebensverhältnisse, wie dies Karl Löwith in seiner ebenfalls 1928 erschienenen Habilitationsschrift »Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen« angedeutet hat. So wie der Lebenssinn des einzelnen Selbstverwirklichung in Hinsicht auf den absoluten Geist geworden ist, versteht sich auch sein Verhältnis zu den anderen als »intersubjektives«. Seine Gemeinschaft ist die der sich zur Selbstverwirklichung arrangierenden einzelnen, wo das andere Ich gegenüber dem eigenen Ich als Fremd-Ich erscheinen muß und ihm, wie Löwith formuliert, auch notwendig »fremd« bleiben müsse. Das ursprüngliche Verhältnis, in welchem sich der eine durch den anderen bestimmt, sei übergangen. Karl Löwith hat besonders in seinen 1935 und 1938 verfaßten Aufsätzen »Max Scheler und

das Problem einer philosophischen Anthropologie« und »Die Einheit und die Verschiedenheit der Menschen« Schelers obgleich zerrissene, den neuzeitlichen Verhältnissen kritisch begegnende Anthropologie resümiert. Das »Echte« an Scheler sei seine »unbodenständige Aufgeschlossenheit« für die Probleme des modernen Daseins, die neuzeitliche »Pervertiertheit«, der gegenüber er versuche, »natürliche« oder »ewige« Lebensordnungen zu finden. Doch gerade seine Erlösungs- und Befreiungsvorstellungen machen die Anschauungen Schelers suspekt. Indem er den Menschen durch die Gottwerdung bestimmt sieht, beruft er sich in seinen soziologischen Ausführungen auf jene in der katholischen Kirche begründete Gemeinschaftsidee, ihre Vorbildfunktionen und die im kulturellen Ausgleich sich auswirkende allmähliche »Vergeistigung der Drangsale«. Der »transzendierende Charakter« der Individuen macht die einzelnen zur Instanz der Gottwerdung als eine sich zugleich ihrer Kontingenz, ihrer Zufälligkeit, bewußt werdende Größe. Es ist aber nach Löwith gerade die Annahme eines auf Gottwerdung ausgerichteten transzendierenden Charakters, die zu einem negativen Begriff von der »Menschheit« führe. Ganz deutlich erklärt Scheler die Idee einer »Einheit« des Menschen zum humanitären Entwicklungsideal, so daß für das gewissermaßen noch unreife Dasein keine »humane Begründung der Einheit der Menschen« möglich sei. Die unbestimmte Gottwerdung wird einzige Voraussetzung dieser Einheit: ohne den Bezug auf den Gott bleibe die Idee von der Einheit eine Illusion.

Löwith sieht bei Scheler die Bestimmung des Menschen auf eine unentschiedene christlich-antichristliche Position gebracht, von der aus der Gedanke der universellen Humanität unbestimmt bleibt, wenn nicht gar in bestimmten Passagen der Ausführungen Schelers deutlich geleugnet wird. Darin stehe Scheler Spengler nahe, der aus der Preisgabe der menschlichen Einheitsidee und durch seine Überlegungen zur kulturellen Diskontinuität den »äußersten Gegensatz zu Hegels universaler Geschichtsphilosophie« erreicht habe. Schelers Überlegungen stellten einen »Rückschlag gegen die ungeschichtlichen Allgemeinheiten der Humanitätsepoche« dar, ein Rückschlag, der in Heideggers Existenzialontologie und seinem Grundbegriff vom je eigenen Dasein eine noch deutlichere Form gewinnt.

Heidegger nimmt dem einzelnen auch noch jenes bei Scheler in der religiösen Funktion der Selbstverwirklichung angenommene Wohin. Der sich gegen das Nichts behauptende und auf seine pure Faktizität reduzierte einzelne bei Heidegger, wisse nicht mehr, woher er kommt und wohin es geht. Aber gerade dieser Zustand enthülle ihm sein eigenes Dasein, sein »Standhalten«, wie es Heidegger in seiner Freiburger Rektoratsrede 1933 bezeichnet, sein »Standhalten inmitten des sich ständig verbergenden Seienden im Ganzen«, eine »Selbstbesinnung«, die zugleich wissenschaftliche und nationale »Selbstbehauptung« bedeutet.

Auch bei Carl Schmitt sieht Löwith jene Tendenz der »Faktizität eines je eigenen Seins«, die den einzelnen – und das ist entscheidend – in die politische Verantwor-

tung zwingt, wo ihm die Entscheidung über Sein und Nichtsein des Staates zugesprochen wird. Er muß sich selbst behaupten, damit sich mit ihm Universität oder Staat behaupten. In dieser als pure Faktizität ausgewiesenen Funktion aber, das ist die These Löwiths, entwerte sich dem einzelnen der Begriff der menschlichen Einheit. Schmitt, Heidegger und Scheler hätten nur zu Surrogaten dieser Einheit gefunden, so spreche Scheler – trotz seiner Behauptung der unüberwindbaren Verschiedenheit – von einem »universellen Ausgleich« der Menschheit, Heidegger könne nicht umhin, von »absoluter Allgemeinheit vom Dasein« zu sprechen und Schmitts Begriff von *dem* Politischen, der sich auf jede politische Existenz beziehe, sei nicht weniger allgemein als die von ihm bekämpften Allgemeinbegriffe. Das ist aber nach Löwith nur eine formale Allgemeinheit, eine ideelle, über die Köpfen der einzelnen hinweggedachte. Menschliche Einheit, menschliche Identität, könne nur gedacht werden »inmitten« der verschiedensten Menschen. In dem Besonderen müsse das Allgemeine gesehen werden, in den verschiedensten Menschen immer auch der Mensch.

12. Phänomenologische Anthropologie

Die Distanz, die der Husserl-Schüler Max Scheler zur Phänomenologie bewahrt, läßt die Frage nach einer speziell phänomenologischen Anthropologie ungeklärt. Ludwig Binswanger hat 1922 mit seinem Referat »Über Phänomenologie« einen wichtigen Beitrag in dieser Hinsicht geleistet. Dabei berücksichtigt er zunächst das Verhältnis der Phänomenologie zur Psychologie und Psychopathologie. Diese Verhältnis charakterisiert die phänomenologische Auffassung vom Menschen insbesondere dort sehr deutlich, wo sich die Phänomenologie wahrnehmungstheoretisch von den Einsichten empirischer Naturwissenschaften und Psychologie abgrenzt. In den empirischen Wissenschaften ist nach Binswanger Erkenntnis grundlegend am wahrgenommenen Gegenstand oder Vorgang orientiert. Jede gedankliche Zerlegung oder Analyse dieses Gegenstands oder Vorgangs bleibt auch in ihren Teilzusammenhängen belegt durch jeweils empirisch Wahrgenommenes, also durch in die Erfahrung übernommene sinnliche Befunde. Ein Objekt, so Binswanger, sei naturwissenschaftlich erklärt, wenn die Bedingungen seiner Entstehung aufgezeigt sind.

Über diesen wissenschaftlichen Rahmen einer Erfahrung oder Kenntnisnahme durch sinnliche Wahrnehmung geht die Phänomenologie hinaus. Wie es Edmund Husserl in seinem programmatischen Aufsatz »Philosophie als strenge Wissenschaft« dargelegt hat, über-

schreitet sie den Bereich, in dem Naturwissenschaften und empirische Psychologie sich selbst eingrenzen. Die Phänomenologie soll das »vage« Terrain betreten, in dem sich naturwissenschaftliches Denken und Anschauen zwar bewegt und die »objektiven Dinge« sowie ihre »exakten objektiven Eigenschaften« herausarbeitet. Das Terrain selbst jedoch werde nicht zum wissenschaftlichen Thema gemacht. Diese Thematisierung der kategorialen Voraussetzungen der empirischen Wissenschaften wird zur Aufgabe der Phänomenologie. Sie ist, wie es Binswanger formuliert, um ein »ursprünglicheres und totaleres geistiges Erfassen« bemüht. Das läßt sogleich den an ihr geäußerten Irrationalismus-Vorwurf zu, dem sich Husserl in dem genannten Aufsatz widersetzt: Der Naturalismus habe durch seine empiristische Umdeutung die »theoretischen, axiologischen, praktischen Ideale« verfälscht; wissenschaftlich strenge Lehrsysteme müßten erst etabliert werden. Dies bekräftigt auch Binswanger, der das »Schauen« oder »Erschauen« als eine auf das Wesen der Erscheinungen abhebende Methode begreift, von der aus z.B. erst Werke Bildender Künstler und Musiker zu verstehen seien. Er bestätigt Phänomenologie als eine wichtige eidetische Disziplin, eine Wissenschaft folglich, die ihre Erkenntnisse auf der Basis intuitiv-intentionaler Leistungen gewinnt. Diese Leistungen, so Binswanger, seien keineswegs mystisch oder metaphysisch. Sie seien kategorial. Die Phänomenologie zeige sich um kategoriale Anschauung bemüht. Ihre Phänomene seien keine Phänomene im Sinne Kants. Bei Kant bezeichnen Phänome-

ne gerade jene äußeren, sinnlich wahrnehmbaren Dinge, die sich rein von der Welt der nicht wahrnehmbaren Dinge an sich unterscheiden. Bei Husserl hingegen figurieren Phänomene als eben nicht mehr sinnlich anschauliche, aber schließlich doch wahrnehmbare Gebilde. Es sind gewissermaßen Gebilde im Grenzbereich zwischen realer und idealer Anschauung. Husserl ist um eine Überwindung der bloßen Erscheinungswelt bemüht, insoweit er sich von einer phänomenologisch konstituierten Zwischenwelt Vorstoß und Einsichten in die Welt des Nicht-Erkennbaren verspricht.

So gesehen befindet sich Phänomenologie noch ganz im Bann jener Ursprungssehnsucht, von der sich das Erkenntnisinteresse der Natur- und Geisteswissenschaften speziell im 19. Jahrhundert beflügelt sah. Jedenfalls läßt sich von diesem ontologischen Impuls einer Ursprungsmotivation der Vorstoß ins ideal-reale Zwischenreich der Phänomene erklären. Das sagt nichts über den Wirklichkeitscharakter der Phänomene selbst. Letzterer bleibt in gewisser Weise bestimmt durch das, was durch die Phänomene repräsentiert wird. Sie stehen wie die sprachlichen Zeichen für das Bezeichnete. Das ist ihre Realität, die Realität einer phänomenologischen Metasphäre. Ihre Realität, ihr »Wesen«, umfaßt lediglich ihre kategoriale Existenz. Das Phänomending Baum hat mit dem sinnlich wahrgenommenen Baum in mancher Hinsicht ebenso viel zu tun wie das Kreuz an der Wand mit dem Tod Christi.

Sprachwissenschaftlich inspiriert werden die subjektiven Zeichen Gegenstand menschlicher Objektivierung.

Wo die Naturwissenschaft nach Husserl der »vagen« Subjektivität ausgeliefert ist, setzt die phänomenologische Untersuchung »intentioanler Erlebnisse« ein. Jenseits des Bereichs herkömmlicher Untersuchungsgegenstände behauptet Husserl eine mediale Sphäre der psychischen Phänomene, wo der Unterschied von Schein und Sein keine Geltung mehr besitze. Das erklärt sein Untersuchungsziel. Die Phänomenologie glaubt an die Restitution objektiver Wesens- und Sinnzusammenhänge in subjektiven Bereichen individuell-intuitiven Erlebens. Nicht die Naturdinge sind es, von denen sich nach Auffassung der Phänomenologie Realität bemessen läßt. Grundlage der Einsicht in Fundamentalwelten des Realen sind die »Gestalten des Bewußtseins« (Binswanger), von denen aus die kategoriale Sinnvermittlung zwischen Wesen und Schein und damit die Reetablierung eines verborgenen Sinnzusammenhangs betrieben wird.

Wie diese kategoriale Sinnvermittlung resp. intuitiv-intentionale Anschauung methodisch zu erreichen ist, erläutert Binswanger am Beispiel der Wahrnehmung. Der Phänomenologe vertiefe sich in das Wesentliche der Wahrnehmungsakte. Er schaue in das zu untersuchende seelische Phänomen hinein. Er achte auf den »Inhalt« der Wahrnehmung. Die Analyse werde beschränkt auf das im Bewußtsein »wirklich Vorfindbare«, auf das Bewußtseinsimmanente. »Intentional« meint in diesem Zusammenhang, daß der Phänomenologe nicht von der Tatsache ausgeht, daß der Gegenstand seiner Wahrnehmung bereits in der Wahrneh-

mung enthalten ist. Sein Wahrnehmungsakt ist auf ihn »gerichtet«, der Gegenstand ist wahrnehmend intendiert. Dabei tritt er in der phänomenologischen Einstellung nicht etwa vermittelt auf, etwa als Ergebnis einer Vorstellung oder Phantasie, sondern – und das kennzeichnet schließlich doch die Irrationalität des Vorgangs – er trete unvermittelt wie von selbst hervor. Dies gebe die »anschauliche Gewähr vom tatsächlichen Selbstsein und Sosein des Gegenstands« (Binswanger). Der Gegenstand wird hierin nicht in seinen unterschiedlichen Schattierungen, unter variierten Gesichtspunkten und von veränderter Perspektive aus erfaßt. Die Phänomenologie bemüht sich um die Totalität des Phänomens, um das Phänomending als ganzes, nicht um seine einzelnen Daten. Dabei entspricht der Begriff Phänomen – wie gesagt anders als bei Kant – bereits dieser Totalität. Das Phänomen umfaßt einen Zustand gleichbleibender Identität des realen Naturdings, ein Zustand der im übrigen durch Ausschaltung oder Einklammerung des real in der Wahrnehmung Gegebenen behauptet wird. Binswanger vergleicht es mit der reinen Mathematik. In der Reduktion auf jene kategoriale Anschauung werden gewissermaßen mathematisch-eidetische Wesen avisiert, wie z.B. das Dreieck, der Kreis oder die Gerade als ideell mathematische Gebilde. So kann denn auch Binswanger nach Husserl von einer »Normwissenschaft des Seelischen« sprechen, als die sich die Phänomenologie ausgibt. Dabei ist es verständlich, daß eine rein intuitiv-intentionale Normwissenschaft wissenschaftlich kontrovers diskutiert wird.

Alfred Schütz hat sich in seinem Aufsatz »Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl« kritisch mit der phänomenologischen Theorie und Methode am Beispiel der Fremderfahrung auseinandergesetzt. Phänomenologisch gesehen ist Fremderfahrung, wie an anderer Stelle beschrieben[1], ein »Weg von der Immanenz des ego zur Transzendenz des Andern«. Husserl erkennt, daß jeder einzelne ein höchst persönliches Verhältnis zu dieser Welt hat, so wie beispielsweise alle Zuschauer in einem Kinosaal zwar den gleichen Film sehen, dies jedoch auf eine für jeden spezifische, besondere Weise. Jeder sieht aufgrund seiner persönlichen Geschichte je auch seinen eigenen Film, wenn auch die Vorlage für diesen bei allen Zuschauern dieselbe ist. Das ist – übertragen gesehen – auch Husserls Problem. Im Vollzug der Reduktion will er zuschauen, wie dem einzelnen »weltbefangenen« Ich dort, wo er durch die Reduktion alles Fremde getilgt hat, das eigene begegnet – und zwar so, wie ihm auch das Fremde begegnen könnte. Die Eigenheitsreduktion ist folglich ein von einem Reduktion vollziehenden Zuschauer beobachteter Prozeß, in welchem sich zunächst der Bereich der Eigenheit bestimmt als ein zwischen Ich und Ich-Medialität dynamischer Vorgang des Selbstentwurfs. Dadurch aber, daß das Ich mit seinem Selbstentwurf sein Ich in

---

1 Vgl. meine Arbeit »Das Medium der Phänomenalität. Wahrnehmungs- und erkenntnistheoretische Aspekte der Medientheorie und Filmgeschichte«. München 1993, S. 48ff.

eine mediale Funktion bringt, transzendiert es sich zugleich in einem artifiziellen, pseudoästhetischen Akt. Dieser Akt ist für Husserl gewissermaßen der objektive Film, der dem Epoche vollziehenden Zuschauer dieses Reduktionsvorgangs auf seine persönliche Weise erscheint. Was aber geschaut und vom Schauenden sonstwie gedeutet wird, ist ein primordialer Vorgang, der sich für alle Beteiligten gleich vollziehe. Und dieser primordiale Vorgang, in welchem das Ich sich selbst apperzipiert, legt zugleich einen analog anderen Vorgang nahe, den der »Appräsentation«, einer analogen Modifikation des Selbstvollzugs: Während sich das Eigene als Fremdes apperzipiert, appräsentiert sich ihm zugleich das dem Eigenen ähnliche, aber andere. Mit anderen Worten: Das Allgemeine, das Wir, das Husserl im einzelnen Menschen vorfindet, ist ein Vorgang, in dem sich das Ich als Eigenes und zugleich modifiziert Eigenes, als Fremdes, als analoges Du, erfährt. Das Fremde wird dem eigenen »appräsentativ gespiegelt« und soll durch diese Spiegelung zugleich im monadologischen Bereich belegt werden. Die für das Selbstbewußtsein nötige Medialität der Ichauffassung wird zum Beleggrund für das andere Ich.

Alfred Schütz deutet und kritisiert die soziologischen Ableitungen, die sich aus Husserls Überlegungen zur transzendentalen Intersubjektivität ergeben. Für Husserl sei der in der Reduktion hergestellte Zusammenhang zwischen Ego und Alterego »die erste Stufe der Gemeinschaftlichkeit«. Auch die »Menschengemeinschaft« wird aus dieser primordialen Beziehung erklärt.

Sie wird erklärt durch das transzendentale »Korrelat«, die intersubjektive Monadengemeinschaft, die sich ebenfalls aus den »Quellen« der Ichintentionalität schöpfe. In bedrohlicher Affinität zu Heidegger heißt es dann in Husserls Spätwerk »Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie« zu dieser Gemeinschaft: »Wir mit den vielen Ichen, worin ich ein Ich bin.« Der einzelne dieser Gemeinschaft, das zeige die Epoche, diese »einzigartige philosophische Einsamkeit«, könne sein »Ur-Ich«, seine Einzigkeit, nie verlieren. Der Träger des Allgemeinen ist und bleibt für Husserl das monadische Ich, wenn dieses auch in der Lage ist, mit anderen zu kommunizieren oder eben in der Primordialsphäre das Fremde wie das Eigene zu erzeugen. Nach Schütz gibt es daher für Husserl keine »Vergemeinschaftung«, die etwa ein »transzendentales Wir« begründe. Das transzendentale Ego habe seine ganze Welt und alles in ihr Vorhandene, so auch das Du, nur für sich konstituiert, nicht auch für alle anderen »transzendentalen Egos«.

So treffend diese Feststellung von Schütz auch ist, sie verkennt, daß der Sachverhalt sich nicht verändert, wenn das Ich – was Husserl durch Simultanvorgänge transzendentaler Bestimmung gewissermaßen berücksichtigt – nun auch für alle anderen »konstituiere«. Das Problem ist doch eher jenes der Konstitution in egologischer Sphäre. Das Fremde wie das Eigene wird in Eigenverantwortung konstituiert. Und aus dieser Eigenverantwortung wird bei Husserl in seinem Krisenaufsatz etwas Merkwürdiges wie ein »intentionales Ineinan-

der«. Beinhaltet das den Aspekt der »Vergemeinschaftung«? Doch was heißt dann »Vergemeinschaftung«? Karl Löwith hat in seinem Aufsatz »Welt und Menschenwelt« herausgestellt, daß Husserl wie auch Heidegger in ihrer Philosophie die cartesianische Grundunterscheidung von Welt (res extensa) und Mensch (res cogitans) zugunsten eines »natürlichen Weltbegriffs« zu überwinden hoffen und dabei, was sie dann wieder mit Descartes und dem Idealismus verbinde, einen transzendentalphänomenologischen oder fundamentalontologischen Begründungsversuch unternehmen. Der Grund für dieses Unternehmen liege immer noch in dem herkömmlichen christlichen Mißtrauen gegen die »Verläßlichkeit der Welt«. Sie fürchteten sich, ihr zu »verfallen« und das Selbstbewußtsein zu vergegenständlichen.

Löwith sieht folglich bei Husserl und Heidegger einen Impuls gegen den marxistischen Begriff der Vergegenständlichung, von dem sich das, was Schütz unter »Vergemeinschaftung« versteht, in mancher Hinsicht ableiten läßt. Nach marxistischem Verständnis vergegenständlicht sich der produzierende einzelne in seinen Produkten. Als Produzierender leistet er das, was Husserls Subjekt in der Epoche leistet. Er verschafft sich Seinsgewißheit durch ein von ihm geschaffenes Produkt, an dem er sich selbst spiegelt. Daß Husserl diesen Prozeß in die egologische Sphäre verlagert hat, ist vielleicht in der Tat so etwas wie Furcht vor der »Verläßlichkeit der Welt«. Was er nicht fürchtet, und das unterscheidet ihn maßgeblich von Heidegger, ist die, wenn auch nur transzendentallogisch vollzogene Verge-

genständlichung des Selbstbewußtseins. Der Vollzug, der das intentionale Ich sich selbst in seiner Medialität erfassen läßt, wurde von dem in der Epoche befindlichen Ich beobachtet. Das Ich als Voyeur, als heimlicher Zuschauer, fürchtet sich zwar vor der Welt, von der es sich distanziert hält; für deren Einzelheiten, Vergegenständlichungen und andere Intimitäten zeigt es hingegen reges Interesse. Daher bestimmt sich auch von diesem in der Epoche befindlichen Zuschauer Husserlscher Prägung der in gleicher Weise an der Welt interessierte und sie zugleich fürchtende moderne Medienbenutzer.

Während also Schütz, indem er Formen der »Vergemeinschaftung« in der Phänomenologie vermißt, Husserls transzendentale Intersubjektivität unter soziologischen und kommunikationstheoretischen Aspekten mißversteht, macht Husserl auf einen recht bemerkenswerten Zusammenhang der Vergegenständlichung aufmerksam. Die wie auch immer zu bewertende Reduktionsmethode versetzt die gegebene Erscheinung in eine entwirklichte, ihr entfremdete und doch ähnliche Trugform, von der sich das Gegebene als Gegebenes zu verstehen hofft. Das aber ist das Problem. Worauf Husserl aufmerksam macht, ist die Befürchtung der Heteronomie der Erscheinungen, daß das Gegebene, das sich durch sich selbst zu bestimmen hofft, plötzlich als fremdbestimmt erweist, als merkten diejenigen, die noch an ihr persönliches Filmerlebnis glauben, mit einem Mal, daß es schon längst die Absicht des Filmes ist, sie alle in gleicher Weise zu erreichen.

13. Psychoanalytische Anthropologie

»Der Krieg von 1914 zerriß die Illusion«, schreibt Erich Fromm in einem Aufsatz über das Menschenbild Sigmund Freuds mit dem Titel »Philosophische Anthropologie und Psychoanalyse«. Freud, der während des Krieges noch an die Gerechtigkeit und an den Sieg der deutschen Sache geglaubt habe, müsse erkannt haben, wie die optimistischen Hoffnungen der Aufklärung zur Illusion wurden. Und er habe daraus geschlossen, daß der Mensch von Natur aus der Destruktion verfallen sei. Freuds Ansatz einer anthropologischen Geschichtsphilosophie nimmt — wie Fromm hervorhebt – diesen Gedanken auf. Er geht zurück auf Anregungen, die Freud von Ch. Darwin und Atkinson erhalten hat. Bereits in menschlichen Urformen der Gesellschaft, wo der Mensch in kleinen Horden unter der Herrschaft eines starken Männchens lebe, existiere ein Autoritätskonflikt, der sich in allen diesen Horden über Jahrtausende wiederholt habe. Die von einem starken Exemplar, dem Urvater oder Herren, beherrschte Horde könne sich ihrer ambivalenten Gefühle gegenüber diesem in seiner Macht unbeschränkten und oftmals gewalttätigen »Vater« nicht erwehren. Alle Frauen und Töchter der eigenen Horde wären sein Eigentum, und vielleicht dazu die aus anderen Horden geraubten. Sie hätten ihn, wie Freud in »Totem und Tabu« bemerkt, gehaßt, ihn, der ihrem eigenen Machtbedürfnis und ihren sexuellen

Ansprüchen so mächtig im Wege stand, aber sie hätten ihn auch geliebt und bewundert. Daß sie ihn schließlich umbringen, sei eine rein triebmechanische wie existentielle Entscheidung, die dem Drängen nach Identifizierung mit dem Vater gehorche. Der Tat jedoch folge die Reue. Mit dem durch den Urvatermord überwundenen Haß bestimme jetzt die weiterhin bestehende Liebe zum Vater die Situation. Ein übermächtiges Schuldbewußtsein lasse den Toten nun noch stärker werden, als es der Lebende jemals war. Wie Freud erläutert, widerriefen die Brüder ihre Tat, und sie untersagten die Tötung des Vaterersatzes, des Totems, so wie sie selbst auf die freigewordenen Frauen verzichteten, die sie ebenfalls tabuisierten. Nach Freud ist somit das Tabu die Grundlage für den Prozeß der Zivilisation. Nur durch Tabu und Triebverzicht, so hatte es ja auch Scheler gesehen, ist Kultur bedingt. Kultur selbst ist somit durch die aus jener Triebunterdrückung entstehenden Sublimierungen und Reaktionsbildungen geprägt. Und relativ hoch ist der Preis für kulturellen Fortschritt: Die Wiederkehr der verdrängten Triebimpulse zwingt den Menschen nicht nur den Fortschritt, sondern auch Neurosen und paranoide Verwaltungsapparaturen auf.

Freud hat das Problem in »Die Zukunft einer Illusion«, wenige Jahre vor der Machtergreifung der Nationalsozialisten, noch etwas genauer gefaßt. Durch Kultur erst werde das Zusammenleben der Menschen, die in der Vereinzelung kaum existieren können, erträglich. Doch eben die den menschlichen Beziehungen dienende Kultur fordert ihre Opfer. Der einzelne trägt durch Ar-

beit und Triebverzicht zur gemeinsamen Kultur bei. Er ist nicht wirklich frei und wesentlich an die Bestimmungen seines kulturellen Zusammenhangs gebunden. So ist der einzelne, soweit er auf Kultur angewiesen ist, zugleich »virtuell« ihr Feind. Dies um so mehr als Freud mit kritischem Blick die Verhältnisse seiner Zeit ganz im Sinne einer Kultur bestimmt sieht, die letztlich durch die speziellen Vorstellungen und Erwartungen einer übermächtigen Minderheit geprägt ist. Der enorme wissenschaftliche und technische Fortschritt hat nicht unbedingt dazu beigetragen, menschliche Beziehungen in gleichermaßen fortschrittlicher Weise zu regeln. Und Freud fragt sich, was Herbert Marcuse und viele andere nach ihm, aber auch schon vor ihm sich gefragt haben, ob denn Kultur wirklich auf Triebunterdrückung und Zwang aufbauen müsse, ob nicht vielleicht Kultur auch frei von Zwängen sich dorthin entwickeln könnte, wo sich Menschen »ungestört durch inneren Zwist der Erwerbung von Gütern und dem Genuß derselben hingeben«.

Freud selbst äußert sich pessimistisch. Kultur umfasse als das erworbene Wissen und Können der Menschen zur Herstellung ihrer Güter und Mittel zur Bedürfnisbefriedigung zugleich immer auch jene notwendigen Einrichtungen zur Regelung der menschlichen Beziehungen und der Güterverteilung. Und gerade in Hinsicht einer fortschrittlichen Regelung menschlicher Angelegenheiten sieht er die größten Probleme. Man habe mit der Tatsache zu tun, daß bei allen Menschen destruktive, also antisoziale und antikulturelle Tendenzen vor-

handen seien, die sich immer auch gesellschaftlich durchsetzten. Und es sei damit zu rechnen, daß ein gewisser Prozentsatz der Menschheit immer auch asozial bliebe. So wäre es bereits ein großes Verdienst, die mehrheitlich kulturfeindliche Einstellung auf das Maß der Minderheit zu bringen. Aber auch dies scheint eine schier unlösbare Aufgabe.

Entgegen allem Fortschritt im Bereich der Wissenschaft und Technik habe sich die menschliche Seele kaum entsprechend weiterentwickelt. Und da Kulturbesitz nicht allein in Form von Gütern und Einrichtungen zu ihrer Verteilung zu beschreiben sei – diese seien allemal durch Auflehnung und Zerstörungssucht der Kulturteilnehmer bedroht – müsse zugleich von einem seelischen Kulturbesitz gesprochen werden, dessen Entstehungsgeschichte eben mit jenen genannten Tabuisierungen der Urhorde zu tun habe: der Versagung von Triebwünschen des Inszests, des Kannibalismus und der Mordlust. Die zur Einsicht in Versagung und Entbehrung führende Verinnerlichung derartiger äußerer Verbote ist für Freud entscheidender Teil des seelischen Fortschritts und der Entwicklung von Kulturgegnern zu Kulturträgern. Ein Schritt zur Aufhebung jener unvermeidlichen »Opposition« derjenigen, die durch ihre Kultur zu Arbeit und Triebverzicht genötigt werden.

Anders gesagt, Freud findet in der Geschichte, findet dort, wo sich die Kultur von ihrem »animalischen Urzustand« löste, einen Interpretationsansatz, von dem er die Möglichkeit kulturellen Fortschritts nicht nur aus rein ökonomischen, sondern im weiteren auch aus psy-

chologischen Momenten konstituiert sieht. Durch Versagung, Verbote, Entbehrung widersetzten sich die Menschen ihren animalischen Triebwünschen. Das sei der Anfang der Kultur. Verankert im Über-Ich, der psychischen Instanz verinnerlichter Versagungen und Verbote, greife sie auf den einzelnen über, bestimme sie seine Handlungsweisen. Durch die Erstarkung folglich einer Instanz internalisierter Anpassungsmuster wird der einzelne moralisch und sozial. Indem er sich seinen primitiven Triebwünschen widersetzt, beginnt er, sich zum Kulturträger zu entwickeln, zum Kulturträger einer Kultur, wie wir sie kennen.

Kein Zweifel, Freud glaubt an die Verbesserung dieser Kultur aus sich selbst heraus. Noch hat der Holocaust des Dritten Reiches nicht begonnen und die »Aggressionslust« nicht dieses Ausmaß erreicht. Wie harmlos wirken sich die verschwenderischen Obsessionen der zwanziger Jahre noch aus, welche aberwitzige Hoffnung auf kulturellen Fortschritt steckt in dieser Zeit: Eine Kultur, die ihre Teilnehmer weitgehend unbefriedigt läßt, habe es nicht verdient, sich dauernd zu erhalten. Und auch eine durch ihren Narzißmus beherrschte Kultur, die zwar ihre Mitglieder befriedige, andere Kulturen jedoch geringschätze, habe kaum Existenzberechtigung.

Doch was bestimmt eine bessere Kultur, die ihre Mitglieder in einer sozial gerechten Weise umsorgt und ursprüngliche Triebwünsche weitgehend fernhält? Durch was werden diese überhaupt ferngehalten? Freud nennt zunächst Künste und die zu Illusionen wer-

denden religiösen Vorstellungen. Kunst und Illusion bieten Ersatzbefriedigungen, durch welche sich die Kulturträger ihre Identifizierung mit ihrer Kultur und damit die für ihren Kulturzusammenhang erforderliche Identität herstellen.

Aber, um es gleich vorweg zu sagen, Freud sieht in den Illusionen, den religiösen Vorstellungen, keinen Wert. Er verdeutlicht dies durch eine knappe Skizzierung der Sinnzusammenhänge christlicher Religion. Das von elementaren Naturkräften, rohen Trieben und dem grausamen Schicksal eines im Tod endenden Lebens immer wieder beeinflußte und verunsicherter kulturelle Zusammenleben, das ohnehin den einzelnen viel Leiden und Entbehrungen abverlangt, sucht seine Bindungen in den religösen Vorstellungen. Mit einer kleinen Änderung der tatsächlichen Verhältnisse, mit einer leichten und doch sehr gravierenden Korrektur der Naturordnung bildet sich aus der Not und den Problemen menschlichen Zusammenlebens die Zuversicht: Dem Schicksal werden die Götter übergeordnet, anders als im Altertum, wo die Götter selbst noch ihr Schicksal hatten. Es wird, wie Freud verdeutlicht, göttliche Aufgabe, über die Kultur zu wachen – über das Befolgen der Gebote, die zu ihrer Bewahrung aufgestellt wurden. Und zwar von den Göttern selbst. Die Annahme göttlicher Existenz verleiht dem einzelnen jene Identität, durch die er sich gegen die Nöte und Ängste, Leiden und Entbehrungen des Daseins schützt. Die Gläubigen vertrauen auf die Illusion eines das Schicksal verwaltenden Ordnungsfaktors, einer überlegenen Energie, Intelli-

genz etc., die schließlich alles wie auch immer zum Guten führt, die verhindert, daß die Menschen den »schonungslosen Naturkräften« ausgeliefert werden, und im Tod selbst nicht die »Rückkehr zum organischen Leben«, sondern den Übergang zu einer anderen, höheren Existenzform vorsieht.

Wie die religiöse Vorstellung im einzelnen wirkt, zeigen Apperzeptionstheorien, wie sie bei Fichte oder Husserl die Bewegungen der Selbsterkenntnis bestimmen. Der einzelne gelangt zu sich selbst durch ein übergeordnetes, seine Identifikation erst ermöglichendes reines Ich. Dieses idealistisch reine Ich hat göttliche Qualitäten. Es ist wie der Mensch gewordene christliche Gott zugleich immanent und transzendent. Durch diese ihm zugeschriebene Qualität ist es in der Lage, dem allseitig bedrohten individuellen Leben in der Immanenz einen höheren Sinn zu verleihen. Dieser Sinn aber muß sich dem einzelnen erst erschließen. Das heißt, psychologisch ausgedrückt, er muß in einem Selbsterkenntnisprozeß den ihn zerreißenden Widerspruch zwischen Triebansprüchen und Triebverzicht auflösen und seine religiöse Identität legitimieren. In der Regel geschieht dies in einem Vorgang künstlicher Persönlichkeitsspaltung, durch die die Verbindung zwischen endlichem und göttlichem Ich erst hergestellt werden kann. Das Ich, das sich selbst durch ein Ich-Surrogat zu befreien hofft, findet mit diesem Ich-Surrogat zugleich etwas in sich selbst, das es mit der Gottheit verbindet, die göttliche Potenz der Illusion. Die Phänomenologie verdeutlicht im bereits befremdend wirkenden Detailzusam-

menhang, wie sich das Subjekt vor aller kulturellen Verunsicherung, die sich mitunter gerade durch seine religiösen Gedanken, seine Geistervorstellungen bildet, bewahren möchte. In einer Welt, die zu Beginn dieses Jahrhunderts sich einem zunehmenden Relativismus der Erscheinungen ausgeliefert sieht, die laut Husserl zu einer Welt der lebenden Puppen und sich verselbständigenden Maschinen geworden ist, muß es nahezu zwanghaft seine Illusionen verstärken, seine Selbstidentifikationsprozesse, von zunehmender Dissoziation bedroht, verdichten. Wie die expressionistische Kunst und vielleicht auch die spiritistischen Neigungen der Menschen dieses Jahrhunderts verdeutlichen, geht das Interesse an Heilung, Selbstfindung, Ekstase und Subjekterneuerung bereits auf die Vergegenwärtigung einer tatsächlichen Kulturbedrohung und leider auch auf ihre Kaschierung zurück, verspricht doch die im speziellen Verfahren erneut zu bekräftigende Persönlichkeit auch die kulturelle Reife. Dies ungeachtet dessen, daß die vorhandenen Krisen nicht durch die Krisenbewegungen einzelner zu bewältigen sind, sondern ganz im Gegenteil die Formen der individuellen Krisenbewältigungen ihrerseits Ausdruck einer weiteren Verstärkung der Krise selbst sind. Der ebenso unermüdliche wie unbedarfte Illusionsgeist der individuellen Anstrengungen entspricht dieser Tatsache. Denn wo Illusionen herrschen, sind nicht Wahrheiten, sondern Wünsche und Befriedigungsansprüche im Vordergrund.

Zwar muß die Illusion anders als die Wahnidee, wie Freud es betrachtet, nicht unbedingt falsch sein und im

Widerspruch mit der Realität; sie muß jedoch auch nicht stimmen und ist mitunter der »psychiatrischen Wahnidee« sehr nahe. Freud gibt ein Beispiel: Die Behauptung der Nationalsozialisten, daß die Indogermanen die einzige kulturfähige Menschenrasse seien, ist ebenso eine Illusion wie der von der Psychoanalyse widerlegte Glaube, das Kind habe keine Sexualität. Eine Illusion ist das Leben nach dem Tode und die Vorstellung einer durch technischen Fortschritt und Maschinen verbesserten künftigen Welt.

Religiöse Vorstellungen, wie sie sich an Gott oder eine andere, die menschlichen Geschicke verwaltende Apparatur knüpfen, wie sie durch Intuition und Selbstversenkung oder durch die ekstatische Selbstüberantwortung an eine Führergemeinschaft entstehen, sind Illusionen. Sie korrespondieren im allgemeinen mit Fragen, die besonders in Krisenzeiten ihre Bedeutung erlangen und von Menschen nicht beantwortet werden können. Es sind ausschließlich Fragen aus den Grenzbereichen des Lebens, Fragen zu seiner Herkunft, seiner Bestimmung, seinem Sinn. Jedes Individuum wird im Laufe seines Lebens mit diesen Fragen konfrontiert und zeigt sich, wenn es nur lange genug darüber nachdenkt, durch diese Fragen existentiell verunsichert. Inwieweit ist die Naturbeherrschung der Menschen Teil ihrer Natur? Wieweit sind sie vielleicht heute noch von dem, was sie unter Kultur verstehen, entfernt? Was unterscheidet prinzipiell die heutigen Organisationsformen menschlichen Zusammenlebens von denen, die wir in einem Ameisenhaufen beobachten können? Auch der

Glaube an den menschlichen Fortschritt ist eine Illusion. Der Prozeß der technisch immer differenzierter und komplizierter sich gestaltenden Zivilisation bringt übergangslos den propagandistisch organisierten kriegstechnischen Wahn des Dritten Reiches hervor, der jedem Glauben an eine zivilisierte Welt auf das bitterste spottet.

So erkennt Freud, daß es im Grunde nicht allein um religiöse Illusionen geht, daß er sich ebenso mit ihrer Säkularisation, ihrer Verweltlichung, beschäftigen müßte, mit den aus religiösen Vorstellungen sich entfaltenden Weltanschauungen, die staatliche Einrichtungen und zwischenmenschliche Prozesse regeln. Aber mit dem Wissen, daß ohnehin unsere Kultur auf religiösen Vorstellungen basiert, kann Freud seinen Gegenstand eingrenzen und seine Überlegungen entfalten: Es ist ihm wichtig, der Mutmaßung zu widersprechen, daß der einzelne, von seinen religiösen Vorstellungen befreit, wieder ungehemmt und angstfrei seine asozialen, egoistischen Triebe ausleben werde – ganz im Sinne Max Stirners, wo unter der Oberfläche des rauschhaft befreiten Daseins der Einzigen schon das Recht der Stärkeren wirkt.

Der Doppelcharakter der Illusion, der schon bei Kierkegaard herausgestellt worden ist, kommt mit diesen Befürchtungen zum Tragen. Wo die Illusionen, an die sich die Menschen verlieren, das menschliche Zusammenleben gefährden und die schrecklichsten Krisen und Auseinandersetzungen bewirken, geben sie zugleich unzähligen Menschen in ihrem ganzen Unglück,

mit ihren armseligen Wünschen und Ängsten, ihren einzigen Trost. Aber gerade die Ursache für das ganze Unglück, für das Elend der Menschen, für ihre verhängnisvolle Art des Zusammenlebens findet Freud in dieser Kultur, zu der es offensichtlich gehört, dort, wo die Schmerzen heftiger werden, Bonbons, dort, wo die Perspektiven sich verdunkeln, Illusionen zu verteilen.

Freud erkennt die neurotischen Eigenschaften der bestehenden Kultur. Religion gilt ihm als allgemeinverbindliche Neurose, durch die sich die einzelnen vor ihren persönlichen Neurosen zu schützen versuchen. Die Idee der sich in der Ontogenese verkürzt wiederfindenden Phylogenese, also die Idee, daß sich die Gattungsgeschichte der Menschen in ihren verschiedenen Phasen mit gewisser Strukturgleichheit in der Individualentwicklung erneut zeige, führt Freud zu der Einsicht, daß möglicherweise die dem Individuum zugedachte Psychoanalyse auch für das Gattungswesen von Bedeutung ist. Zur Revision kultureller Bestimmungen der Menschen wäre analog zur Einzeltherapie eine auf die Kultur selbst ausgerichtete Psychoanalyse einzusetzen. So wie sich der Analysand in einem gegen die inneren Widerstände operierenden Vernunftverfahren verdrängter Zustände und Triebimpulse bewußt wird, um die von ihnen ausgelöste Mythisierung seiner Denk- und Lebensweise zu beseitigen, ebenso habe die menschliche Kultur sich von ihren neurotischen Verkehrsformen durch vernunftbezogene Aufklärung und Entmythisierung zu befreien. Wie immer die Theorie von den in der Individualgeschichte sich wiederfindenden Merkmalen

der Gattungsgeschichte einzuschätzen ist, der Aufklärungsgedanke einer kulturtherapeutischen Anstrengung findet auch ohne sie seine Berechtigung. Dies allerdings bei Freud mit einem durchaus problematischen Appell an die »Beherrschung« der menschlichen Triebhaftigkeit durch die Intelligenz. Auf diese verkürzte Formel läßt sich das Problem nicht bringen.

Die Religion selbst – trotz ihrer von Freud erkannten Denkverbote – zeigt sich ja bereits als durchaus intelligente Repressionsinstanz zur Bewältigung ebenso unglücklich wie euphorisch stimmender Triebansprüche. Der ohnehin weltanschaulich problematische Begriff der »Beherrschung«, ob nun Selbst- oder Fremdbeherrschung gemeint ist, ist ja der christlichen Ethik nicht fremd. Und mehr noch, Beherrschung und Triebunterdrückung sind nahezu die wichtigsten Bestandteile eines religiösen Programms, das sich um christliches Miteinander bemüht, indem es durch Gebote und Verordnungen intersubjektive Prozesse reguliert.

Das sich der Autorität religiöser Programme beugende Individuum wie die für Illusion und Rausch offenen »Schwärmer« können als »abhängig« begriffen werden; sie könnten aber auch durch ihr Interesse an den in den Religionen vorhandenen Wahrheitsfragen einen Prozeß persönlicher Reife inaugurieren. Jedenfalls deutet Erich Fromm in »Psychoanalyse und Religion« Freuds Einsicht in den Surrogatcharakter religiöser Illusionen in dieser Hinsicht: Freud betrachte das Gefühl der Hilflosigkeit als das Gegenteil religiösen Empfindens. Folglich spendeten die Religionen durchaus jene Kraft, die dem

einzelnen und der Kultur die mögliche Reife verschaffe. Anders gesagt: Dort, wo Religion den autoritären Charakter verlöre, die Unabhängigkeit der einzelnen nicht einschränke und in ihrem ethischen Kern »Erkenntnis (Vernunft, Wahrheit, Logos)«, »Menschenliebe« und »Verminderung des Leidens« enthalte, korrespondiere sie gänzlich mit der Auffassung Freuds.

Mit diesen Überlegungen versucht Fromm auf entschiedene Weise Freuds Einschätzung religiöser Erlebnisse von derjenigen Jungs abzuheben. Anders als Freud halte nämlich Jung »das Gefühl der Abhängigkeit und Machtlosigkeit für den Kern religiöser Erlebnisse«. Jung, der vorgeblich phänomenologisch arbeite, betrachte religiöse Erlebnisse als Ergriffenwerden von einer Macht außer uns: das Unbewußte sei religiöser Natur. Er begreife es als eine unabhängige Macht.

Was Fromm nicht ganz deutlich machen kann, ist die Distanz, die Freud zur Religion schaffen möchte. Wenn auch in der Religion, durch die sich die einzelnen gestützt fühlen, die Möglichkeit individueller und kultureller Emanzipation zu erkennen ist, die vernunftwidrigen Ideen, durch welche fremde Mächte entstehen und wirken, sind in den Religionen und besonders dort, wo sie sich sektiererisch mit privaten Weltanschauungen oder politischen Ideologien amalgamieren, ebenso zu finden. Dies wird überdeutlich, wo Fromm an einer Stelle den Zusammenhang von religiösem und politischem Wahn erkennbar macht: Waren wir nicht Zeuge eines Massenwahns, einer »folie á millions«, fragt er. »Haben wir nicht erlebt, daß Millionen von Menschen von ihren

irrationalen Leidenschaften verführt, an Ideen glaubten, die nicht weniger trügerisch und vernunftwidrig sind als die Hirngespinste eines einzigen Individuums?«[1]

Freud hat mit seinen Überlegungen zur »Zukunft der Illusion« eindeutig der Wissenschaft den Vorrang gegenüber der Religion gegeben – und zwar einer Wissenschaft, die ganz im Sinne Kierkegaards sich auf einen konsequenten Agnostizismus stützt, die also davon ausgeht, daß es trotz wissenschaftlichen Fortschreitens immer Bereiche geben wird, die sich menschlicher Erkenntnis entziehen. In diesem Prozeß einer wissenschaftlich unendlichen »Approximation«, eine unendlichen Annäherung der Wissenschaft an ihre Gegenstände mache sie zwar Fehler; aber sie sei bzw. habe keine Illusion, d.h. sie verliert sich nicht an ein spekulatives Wissen vom Ganzen. Eine Illusion nämlich sei es zu glauben, man könne außerhalb der Wissenschaft finden, was diese noch nicht ergründet hat.

Exkurs: Massenseele wie »Rassenseele«

In seiner »Massenpsychologie und Ich-Analyse« zitiert Freud den französischen Wissenschaftler Le Bon und sein 1895 veröffentlichtes Buch »Psychologie des foules«: In der Masse, heißt es dort unter anderem, ver-

---

1 Erich Fromm: Psychoanalyse und Religion. 4. Aufl. München 1980, S. 22.

wischten die individuellen Erwerbungen der einzelnen und damit verschwinde deren Eigenart. Das »rassenmäßig Unbewußte« trete hervor, das Heterogene versinke im Homogenen. Ähnlich wie dem Hypnotisierten schwinde dem in der Masse befindlichen Individuum die bewußte Persönlichkeit. Durch Suggestion und Ansteckung orientiere es seine Gedanken mit der Tendenz zur unverzüglichen Verwirklichung der suggerierten Ideen. Es sei nicht mehr es selbst, sondern ein willenloser Automat geworden. In der Masse sei das Individuum ein Barbar, ein Triebwesen. Es besitze die Spontaneität, die Heftigkeit, die Wildheit und auch den Enthusiasmus und Heroismus primitiver Wesen. Zu allen Extremen geneigt, werde die Masse nur durch übermäßige Reize erregt. Wer auf sie wirken wolle, bedürfe keiner logischen Argumente, er müsse nur in den kräftigsten Bildern malen, übertreiben und immer das gleiche wiederholen. Sie sei eine folgsame Herde, die nie ohne einen Herrn zu leben vermag. Dieser müsse seinerseits durch einen starken Glauben fasziniert sein, um Glauben in der Masse zu erwecken. Er komme durch diejenigen Ideen zur Bedeutung, für die er selbst fanatisiert sei.

So verstanden ist die »Massenseele« eine Entsprechung der seelischen Disposition des autoritären Charakters. Es wird von einer bestimmten seelischen Verfassung der Masse ausgegangen, von einer Masse, in der die einzelnen das Gefühl ihrer individuellen Abgrenzung verloren haben, wo sie mit fortgerissen werden, leidenschaftlich von dunkler »Suggestion« getrieben. Affektsteigerung und Denkhemmung werden der primi-

tiven Masse nachgesagt, Bereitschaft, die eigenen Ideale auszutauschen gegen das im Führer verkörperte Massenideal, an das sie sich wahllos bindet. Nach Freud ist es die Bindung, die die Masse von der Menge unterscheidet. Kirche und Heer sind in diesem Sinne künstliche Massen. Jeweils orientiert an der Autorität eines Führers oder seiner Illusion werden die einzelnen in ein als libidinös aufgefaßtes, aber deutlich artifizielles Verhältnis einbezogen.

Die Seele dieses Verhältnisses ist die sog. Massenseele, getragen von den Bindungen an das Ideal, das nunmehr stellvertretend die eigene Position besetzt hält und somit das Selbstverhältnis durch eine Form der in Masse auftretenden Subjektivität ersetzt.

Das Individuum der Masse scheint ein narzißtisches, in die verinnerlichte Autorität des Massenideals verliebtes. Doch diese spezielle Form der Selbstliebe ist keine individuelle, welche noch Distanz zur Masse schafft. Es ist ein Narzißmus der Masse selbst, der sich in jedem ihrer Glieder behauptet. Narzißtische Eigenliebe als Massenphänomen ist Ausdruck einer übergeordneten Form, einer Massengleichheit des Selbstbezuges. Mit narzißtischer Libidinösität ausgestattet, ist die Massenseele Ergebnis einer komplexen sozialen Enttäuschung. Sie ist geprägt durch die in das Allgemeine verlagerte Regression singulärer Unzufriedenheit. Sie ist das kollektive Arrangement eines kläglichen Protestes gegen die bestehenden Verhältnisse. Als Produkt einer umfassenden Identifizierung mit einem übergeordneten Ideal ist sie zugleich Reaktionsform auf die fehlende

libidinöse Besetzung eines realen Objektes, Ausdruck der individuellen Selbstentgrenzung in einer nunmehr kollektiv gewählten oder geforderten Weise libidinöser Selbstbesetzung.

Wo Masse und Rasse austauschbar werden, ist das Ideal der kategorialen Reinheit bereits genannt. Kategoriale Reinheit bedeutet restlose Identifizierung mit dem im Ganzen angelegten schlechthin totalitären Ideal. Freud nennt es eine »Introjektion des Objekts ins Ich«, in der Regel als eine Folge der »Identifizierung mit dem aufgegebenen oder verlorenen Objekt zum Ersatz desselben«. Das in der Massenseele angelegte regressiv-narzißtische Moment der Idealverkörperung erscheint als Teil einer umfassenden Substitution mißlingender sozialer Bezüge. Der in atomisierten Verhältnissen angelegte Verlust realer objektiver Beziehungen äußert sich in artifiziellen, massenhaft gesteuerten Beziehungsleistungen. Das an den realen Objekten scheiternde Verhältnis stimuliert den in der autoritären Selbstbesinnung oder -verehrung angestrengten führerkultlichen Bewältigungsversuch. Er will gelingen, wo die Masse aufbricht, das gleiche zu denken und das gleiche zu tun.

Die anthropologiekritische Realität des 20. Jahrhunderts ist die Masse in einem hypnotischen Zustand der bis in »verliebte Hörigkeit« gesteigerten Selbstverliebtheit. Mit den Worten Freuds: »Eine solche primäre Masse ist eine Anzahl von Individuen, die ein und dasselbe Objekt an die Stelle ihres Ichideals gesetzt und sich infolgedessen in ihrem Ich miteinander identifiziert

haben.«[2] Der Massencharakter, hier bereits als Rassencharakter verstanden, wird so bestimmt durch das an die Stelle des Ichideals gesetzte Objekt. Der Selbstbezug wird zur Erfahrung einer grenzenlosen Selbstüberschätzung aus der Sicht eines zugleich gedemütigten und erniedrigten Opfers. Die ausgeprägte Hörigkeit, lanciert durch das mögliche Scheitern am Ideal, verbindet sich mit gesteigerten Größenvorstellungen und Selbstüberschätzungen. (…)

Der Massencharakter als Rassencharakter ist das von der Idee der besseren Herkunft oder »Volkshygiene« geprägte und ständig empirisch herausgeforderte Subjekt. Ungewollt belegt dies eine unter dem Titel »Rasse und Seele« veröffentlichte Studie des Phänomenologen und Husserl-Schülers L. F. Clauß. Anthropologie, Rassentheorie und Phänomenologie zeigen in diesem Werk ihre Affinitäten, fügen sich problemlos in das schaurige Ganze deutscher Rassenideologie. Rassenpolitik und Rassenpsychologie beweisen ihre Kongruenz. Die Rasse, als bewegter psychosomatischer Gesamtkörper, als Übersubjekt, wird in ihrem Wert und in ihrer Beziehung zu anderen Rassen bestimmt. Wie das phänomenologische Subjekt trägt sie ihre Wertordnung und ihren Wertmaßstab in sich selbst. Doch das, was »rassenintersubjektiv« nach Rassenakzeptanz und Bündnisge-

---

2 Sigmund Freud: Massenpsychologie und Ich-Analyse. In: Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion. Studienausgabe, Band IX. Frankfurt/M. 1974, S. 108.

sinnung klingt, wo noch jede Rasse sich in einem Höchstwert darstelle, kaschiert nur die rassistischen Ressentiments. Im körperlich Besonderen und besonders Ästhetischen wird die wahre seelische Qualität aufgespürt. Hier veranschaulicht sich die Überheblichkeit des nordischen »Leistungsmenschen«, dessen seelische Bewegung sich in leiblichen Vorzügen und im besonderen »Stil« darstellt.

So ist es, einmal vom ästhetischen Sehen der Maler, Bildhauer, Photographen und Filmemacher ausgegangen, nur ein verblüffend kleiner Schritt zum sog. »rassenkundlich« verständigen Blick. Es ist der Blick, der auf jenes vermeintliche Wesen, jenen anthropologisch angenommenen Kern, auf den Wert des Menschen ausgerichtet ist. Ganz so, wie es z.B. die »Rassenkunde« von Hans F.K. Günther vorsieht, ist es ein Blick, der vom Äußeren auf das Innere schließt, auf das »rassisch« Bedingte, die Rasse selbst, auf den anthropologischen »Rohstoff« als Wesen, als »geschichtsloses Sein«. Die Rasse, zur anthropologischen Essenz erklärt, wird zum zentralen Wertbegriff beschreibender Menschenkunde. Physische wie psychische Anthropologie finden in ihr ihre hauptkategoriale Bestimmung. Rassenseele und Rassenleib entspringen dem Bedürfnis nach naturwissenschaftlicher Standardisierung und Evaluation. Auf den Menschen bezogen wird die fatale, menschenverachtende Dimension der Wissenschaften dieses Jahrhunderts deutlich, besonders dort, wo der »rassische Typ«, das reine Bild der jeweiligen Rasse, mit politisch-ökonomischen Reorganisations- und Restitutionsmaß-

nahmen korreliert. Als »erbgleiche Menschengruppe« aufgefaßt und aufgrund ihrer angeborenen körperlichen wie seelischen Eigenschaften von anderen Menschengruppen unterschieden, nimmt die biologische Einheit eine soziologische Bedeutung an. Die Vorstellung von der erbgleichen, reinen Gruppe setzt auf eine neue rassenhygienisch orientierte Bevölkerungspolitik. In »Volksreinheit« umgemünzt, betätigt die naturwissenschaftlich reine Kategorialität die Hoffnung auf Bewältigung der in die »entropischen« Mischungen hineingedeuteten Krisen.

14. Die Sonderstellung des Menschen. Arnold Gehlen

Selbstverständlich lohnt es, das von Freud entwickelte analytische Verfahren gegen Teile seiner eigenen Einsichten zu wenden und damit zu neuen Erkenntnissen zu führen. Der an Aufklärung und Entmythisierung orientiert bleibende humanistische Ansatz Freuds sollte jedoch – trotz aller Kritik – nicht verkannt werden. Die in der Religion und ihren Säkularisationen auffindbaren Repressionsformen sind, so offensichtlich sie auch an verschiedenen Stellen werden, letztlich in einen der menschlichen Psyche vergleichbaren, äußerst vielschichtigen Regelmechanismus eingegliedert, dessen Zusammenhänge mindestens ebenso schwer zu durchschauen sind wie die kybernetischen der elektronischen Maschinen, über die noch in den folgenden Abschnitten gesprochen werden muß.

Einer der Theoretiker dieses Regelmechanismus ist Arnold Gehlen. Durch Überlegungen von W. Sombart, P. Alsberg und Ortega Y Gasset sieht Arnold Gehlen seine Theorie bestätigt, daß der Mensch als Mängelwesen auf die Technik und ihre Fortentwicklung nicht verzichten kann.

Für Gehlen – und das ist der entscheidende Bezug zur anthropologischen Bedeutung der Medien – ist der Mensch durch seine primitive und unspezialisierte körperliche Beschaffenheit zu einer weitreichenden Nut-

zung von Werkzeugen, Instrumentarien und Medien geradewegs gezwungen. Er nehme in morphologischer Hinsicht eine Sonderstellung ein: Die Beschaffenheit und Besonderheiten menschlicher Organe zeigten, daß er im spezialisierten Sinne nicht an seine Umwelt angepaßt ist und durch seine »Primitivismen« als »unspezialisiertes Mängelwesen« oder eben als ein »hocharchaisches Wesen« zu begreifen ist.

Die von Gehlen behauptete morphologische Sonderstellung des Menschen ergibt sich aus dem in der naturwissenschaftlichen Anthropologie häufig bemühten Tiervergleich, dem direkten Vergleich zwischen Anthropoiden (also »Menschenaffen«) und Menschen. Gehlen will durch verschiedene naturwissenschaftliche Studien belegen, daß sich hinsichtlich des Schädels und der Extremitäten beim Menschen embryonale, unspezialisierte Anlangen erhalten haben. Die z.B. als Spezialisierung betrachtete Schnauzenbildung der Anthropoiden, die sich auf Kosten des Hirnteils entwickle, finde beim Menschen nicht statt. Embryonale Vorstadien zeigten jedoch Übereinstimmungen. Und Naef, einer der Naturwissenschaftler, auf die sich Gehlen im einzelnen bezieht, spricht gar von »konservativen Vorstadien«, die bei Pongiden (Schimpanse, Orang, Gorilla) selbst über das Embryonalstadium hinaus noch »menschliche Jugendformen« erkennbar machten, welche allerdings mit zunehmendem Alter der Affen verschwänden.

Die Sonderstellung des Menschen entstehe aus beibehaltenen »fötalen Formen«, seiner »untierischen Unspezialisiertheit«, Gehlen spricht auch von »Primiti-

vismen«, die seinen »unvergleichlich primitiven, archaischen Körperbau« kennzeichneten. Nach L. Bolk, einem Amsterdamer Anatomen, seien die charakteristischen Merkmale: »die Orthognathie (= Unterstellung des Gebißteils unter den Hirnteil), die Unbehaartheit, Pigmentverluste in Haut, Haaren und Augen, die Form der Ohrmuschel, die Mongolenfalte, die zentrale Lage des Foramen magnum, hohes Hirngewicht, Persistenz der Schädelnähte, die Labia maiora beim Weibe, der Bau von Hand und Fuß, die Form des Beckens, die ventral gerichtete Lage der Geschlechtsspalte beim Weibe.« Gehlen spricht von »permanent gewordenen fötalen Zuständen oder Verhältnissen«. Sie charaktersieren ein eher bedenkliches Menschenbild, das letztlich die Sonderstellung des Menschen aus der von Bolk entwickelten Retardationstheorie erklärt, welche Bolk aus der spezifisch verzögerten, »retardierten« Individualentwicklung der Menschen ableitet (langsames Wachstumstempo, verlängerte Kindheitsphase, langes Leben nach dem Erlöschen der Fortpflanzungsfunktion).

Ideologisch auf den Punkt gebracht, ist der Mensch nach Gehlen entwicklungsgeschichtlich durch einen »nachweislichen Konservativismus« geprägt. Das heißt, er entwickelt sich unter dem Kausalmoment der Retardation. Gehlen argumentiert gegen eine vom Anthropoiden ausgehende und durch den »Kampf ums Dasein« bestimmte Entwicklung des Menschen zu einem spezialisierten Gehirnwesen. Seine Theorie will den Menschen in seiner Beschränktheit und Abhängigkeit von seinen geistigen und technischen Produkten begreifen, aber

auch in der Möglichkeit, sich selbst durch »progressive Retardation« ursprünglichere, reinere Formen der »Menschwerdung« zu erschließen, die Gehlen im Anschluß an paläontologische Untersuchungen Schindewolfs als »übermenschlich« begreift.

Die ideologische Absicht, die sich hinter diesen Passagen zur »morphologischen Sonderstellung des Menschen« in Gehlens »Der Mensch« äußert, ist kaum verborgen. Was Schindewolf als »Proterogenese« bezeichnet, daß z.B. bei Affen die biogenetische Struktur anders verlaufe und die Altersstadien, nicht die Jugendstadien die stammesgeschichtliche Entwicklung wiederholten, wird von Gehlen – mit eindeutigen Begriffen – auf die Heilserwartung der NS-Ideologie übertragen: Beim Menschen verlaufe die Entwicklung »progressiv« im Sinne des »Vorwanderns der Jugendmerkmale auf die Altersstadien«, auch im Sinne ihrer »Durchhaltung«. »Proterogenese« ist folglich nur ein anderer Begriff für das, was Bolk »Retardation« nennt und was den Menschen schließlich als ein »Mängelwesen« erscheinen läßt, das sich durch seine Handlungen und seine Kultur an seiner Perfektionierung, also an Beseitigung seiner Mängel oder eben an seiner *reinen* Persönlichkeitsreife interessiert zeigt.

Eine mehr oder weniger mißglückte Revision seiner Arbeiten aus den dreißiger und vierziger Jahren hat Gehlen in den fünfziger Jahren unternommen, wo er sich u.a. auf Überlegungen von Henri Bergson und die anthropologische Kybernetik Hermann Schmidts bezieht. Die Insuffizienz des Individuums wird nach dem

Drei-Stufen-Gesetz Schmidts und durch die organisch-mechanische Perfektion des menschlichen Körpers relativiert.

Gehlen beschreibt die vorhandenen technischen Entwicklungen als »Ergänzungs- oder Verstärkertechniken« jetzt in einer Weise, wie sie u.a. der kanadische Kulturtheoretiker Marshai McLuhan dann Ende der sechziger Jahre auf die elektronische Hochtechnologie ausdehnt, indem er z.B. den Computer als die außerordentlichste »Erweiterung unseres Zentralnervensystems« oder auch als »technologisches Kostüm« begreift. Technik soll helfen, die Organe zu entlasten, Arbeit zu erleichtern, Lebensverhältnisse zu verbessern, und sie schafft darüber hinaus eine mit dem subjektiven Dasein einzelner aufs engste verbundene überindividuelle Lebensform, die in ihren Wirkungen, um bei der Terminologie Gehlens zu bleiben, die mangelhaften einzelnen zu einem kommunikativ perfekten Gesamtmechanismus verschmilzt.

Der von Gehlen als Mängelwesen begriffene Mensch ist demzufolge nicht nur Alibi für jeglichen denkbaren, wie noch undenkbaren, rettenden wie zerstörenden technischen Fortschritt; er ist zugleich auch die Rechtfertigung für ein System, das sich in seiner Perfektionierung um einen un- bzw. übermenschlichen, technokratisch verwalteten Zusammenhang der Intersubjektivität bemüht. Die dem Mängelwesen eigenen persönlichen Schwächen überantworten sich mit zunehmender technischer Perfektionierung einem Zustand überindividueller und abstrakt-organischer Identität. Nicht »Organ-

erweiterung« und »Organersatz«, sondern »Ersatz des Organischen überhaupt« (Gehlen) wird durch diese, das Identische der einzelnen übersteigende Organisationsform angestrebt. Gemeint ist eine Organisationsform, die mit der zunehmenden Verdrängung des Organischen durch das Anorganische in der Technik einhergeht. Demzufolge ist es auch nicht die einzelne Maschine, die die Technik der Neuzeit tiefgehend verändert; für Gehlen ist es die »Strukturveränderung ganzer Kulturzweige«, die – ideologisch gesehen – der Verwaltung des Organischen durch das Anorganische zuarbeitet.

Die Wirkungen des Industriesystems auf Politik und Intersubjektivität, wie sie durch kybernetische Theorien, also durch Theorien der Regelungstechnik untersucht und im Strukturvergleich bestätigt werden, lassen das heutige gesellschaftliche Selbstverständnis in einem anderen Licht erscheinen. Nach Gehlen hat die moderne Technik in vielen Punkten die Weisungen der Magie erfüllt. Sie habe sich zu einer »übernatürlichen Technik« entwickelt, die in weiten Teilen das zentrale Anliegen »magischer Künste« zur Umsetzung bringe. Schon immer sei es das Bedürfnis der Menschen, »Gleichförmigkeiten der Naturverläufe« zu garantieren oder »Weltrhythmen« zu stabilisieren, indem »Unregelmäßigkeiten« und »Ausnahmefälle« beseitigt werden. Aus der magischen Beschwörung der »automatischen, periodischen Wiederkehr des Gleichen« hätten sich die Menschen schon immer »Umweltstabilität« und die Stabilität der eigenen Identität versprochen, eine Stabilität, die mit dem »rotierenden Automatismus« der Gestirne

oder mit dem Regelmechanismus eines gesunden Körpers korrespondiere. Heute finde sich dieses magische Denken in der Faszination an dem Automatismus einer Maschine wieder, wie sie z.B. von Automobilen oder Computern ausgeht. Diese Automatismen, auch in ihrer ersehnten Perfektion (als Perpetuum mobile), führten den Menschen ein Stück ihrer Eigenkonstitution, ihres innersten Verhältnisses zur Technik vor. Und in einem Zeitalter der pragmatischen Erfüllung magischer Bedürfnisse, wo Fernsehen und Fernhören, Clairvoyance und Animation technisch umgesetzt scheinen, ist diese Bestimmung und damit auch die Bewertung ihrer sozialen Dimension mittlerweile in einer merklich veränderten Situation zu leisten.

Nach Gehlen ist es ein ganz gewöhnliches »Resonanzphänomen«, daß Menschen analog zu den Vorgängen in der Außenwelt ihre Bestimmung suchen. Der Mensch des »technischen Zeitalters«, der kybernetische Mensch, kann sich nicht von einer Mechanik distanzieren, die seine Umwelt als menschliches Produkt weitgehend bestimmt. Im Gegenteil, Regelungstechnik und ihre Mechanismen scheinen Aufschlüsse über das Funktionieren der eigenen Gehirn- und Nerventätigkeit zu vermitteln (Norbert Wiener), die Fortentwicklung der technischen Apparate tiefe Einsichten in den Biomechanismus zu gewähren und das Wissen über den Menschen zu objektivieren. Der moderne Mensch ist, wie es der von Gehlen zitierte Kybernetiker Hermann Schmidt begreift, ein Mensch der Wandlung. Er verändert sich, insoweit er sich selbst für »universelle Formen sinnvol-

ler Äußerung des Menschen« öffnet. Er wandelt sich, indem er sich durch die Objektivierung seiner Arbeit freisetzt, indem er sich aus dem selbsttätigen und selbstgesteuerten Automatismus ausgrenzt und damit zugleich die vollständige Automation als für ihn nützliche und entlastende akzeptiert.

Der Regelkreis als technisch objektivierter Handlungskreis ist ein auf die technische Ebene projiziertes und entsprechend verkleidetes Stück Staatstheorie, das die von Gehlen selbst intendierten Verhältnisse, die Situation einzelner gegenüber den sich technisch objektivierenden Strukturen kapitalistischer Produktionsform umfaßt. Nicht nur in den Künsten und Wissenschaften folglich, sondern im besonderen auch in der Politik muß Gehlen das »Eindringen« eines »experimentellen Geistes« erkennen, der, um seine Worte zu verwenden, zur »Denaturierung« der Gegenstände und zur »Dekomposition« und »Neuverteilung« der Inhalte neigt. Übersetzt heißt das: die Methoden übernehmen die Macht über die Gegenstände. Sie beherrschen die »mechanischen« und »organischen« Zusammenhänge der Gegenstände durch deren Formalisierung bzw. Mathematisierung. Die mechanisch-organischen Zusammenhänge des gesellschaftlichen Miteinanders werden auf diesem Wege »entsinnlicht« – oder auch »verbegrifflicht«. Sie gehorchen einer »allmächtigen Superstruktur«, die sich durch Technik, Industrie und Naturwissenschaft herausgebildet hat und die sich innerhalb des Systems durch eine »unermüdliche Propaganda« ins Bild setzt.

Es ist leicht zu verstehen, wie sich diesen Überlegun-

gen Gehlens z.B. die modernen Medien unterordnen. Sie dienen als Mittler zwischen jener sich objektivierenden, d.h. autonomisierenden technisch-naturwissenschaftlichen Superstruktur und den Individuen, deren Identität sich nach dem reklamierten Vorbild dieser Superstruktur bildet. Gehlen nennt es »Ordnungsstiftung«. Der Mensch habe das Bedürfnis – und jetzt folgt ein Begriff aus der Phänomenologie – in den »Ereignisstrom« der erfahrbaren Welt »ein Maximum an Ordnung, Zusammenhang und Regelmäßigkeit« hineinzudeuten. Dieses Bedürfnis entspricht dem Ordnungsgedanken, der sich einem übergeordneten Handlungskreis, einer Superstruktur beugt. Die rotierenden Maschinen und astrologischen Kreisbewegungen gelten als strukturelles Vorbild, als »Stabilisationskern« der durch »Umweltstabilität« zu garantierenden Sicherheit.

Verkürzt gesagt, nach Gehlen neigt der Mensch durch seine Überschätzung des tatsächlichen Ordnungsgrades im »Ereignisstrom« der Weltzusammenhänge zur Vereinfachung und damit – übertragen gesprochen – zur Totalisierung von Ereigniszusammenhängen. Der »Ereignisstrom« wird Pseudoregeln unterworfen, durch die sich die einzelnen ein geordnetes Weltbild vermitteln. Dies sei allerdings für den Menschen als ein Wesen mit extrem hoher Reizzugänglichkeit unbedingt erforderlich. Das heißt schlicht, der Mensch will betrogen werden, um sich in dieser Welt einigermaßen einrichten zu können. Und dies wiederum ist für Gehlen ein Beleg für die immense Bedeutung, die die Massenmedien im Laufe dieses Jahrhunderts erhalten haben.

Seine verachtende Einschätzung der einzelnen als relativ stupider, abergläubischer und an Ordnung und Sicherheit orientierter Geschöpfe führt Gehlen zur deutlichen Bestimmung des reaktionären Charakters der modernen Massenmedien. Für ihn ist es keine Frage, ihre manipulative Funktion ergibt sich aus dem ganz natürlichen Interesse an Illusion und Selbstbetrug, die – ganz einfach – die Welt in Ordnung halten. Die Informationsindustrie, Bestandteil des Handlungskreises, nimmt sich der durch Presse, Rundfunk usw. mittelbar gewordenen Erfahrung an. Tag und Nacht bedient sie das menschliche Bedürfnis nach kategorialer Sinnstiftung – bis hin in den zwischenmenschlichen Bereich. Und für Gehlen ist es nahezu selbstverständlich, daß ein Teil dieser Informationen gesteuert ist – allein schon durch den »technischen Zwang zur Kurzfassung« oder allgemeiner eben durch die Überlegungen, »bei wem die Nachricht ankommen soll und wie sie ankommen soll«. Gehlen erkennt hier – ohne sie weiter in Frage zu stellen – die Zweckrationalität der Medien, die in ihrer ganzen Vielfalt der Stabilität der gegebenen Ordnung durch eine wie auch immer geartete Meinungsbildung dienen. In seinen Worten: »um sich im Meer der Unsicherheit eine ›bienfaisante certitude‹ zu verschaffen«.

Ähnlich wie durch Zweck- oder Systemrationalität der abstrakte, unsinnliche und omnipotente Charakter der Superstruktur sich bildet, wird folglich der Charakter der Medien und der Charakter der einzelnen bestimmt. Sie formen ihr Selbstbewußtsein aus der perfekten »Anpassung« ihrer Handlungen an die Rationali-

sierungsforderungen der übergeordneten Methode, die sich schließlich aus dem Systemzwang des nicht vollkommen in seinen Ordnungszuständen begreifbaren »Ereignisstromes« dieser Welt ergibt. Der einzelne paßt sich diesem Strom an, indem er seine intellektuelle Hilflosigkeit durch Pseudo-Ordnungen überblendet – oder vielleicht auch nur durch sein naives, abergläubisches Vertrauen in die vorhandenen Ordnungsverhältnisse. In beiden Fällen übernimmt die Meinungsbildung durch die Medien stützende Funktion.

Anpassung ist für Gehlen in diesem Zusammenhang der zentrale Begriff. Der Begriff setzt, wie er es formuliert, »die Vorstellung unbeeinflußbarer Bedingungen der Außenwelt voraus«. Die großen Superstrukturen der Zivilisation hätten sich in einer Weise verändert, daß sie den Menschen geradezu zur Anpassung nötigten. Die Veränderungen durch das »Mittelbarwerden der Erfahrungen« in den Massenmedien sind hier nur ein Beispiel unter vielen.

Wer sich für einen Augenblick an die Überlegung von Alexander Mitscherlich aus seinem Aufsatz »Aggression und Anpassung« erinnert, daß auf eine merkwürdige Weise jede Einordnung in ein hochentwickeltes technisches Gefüge Steigerungen der nationalistischen Selbstgefühle bei den einzelnen hervorrufe, findet das Problem der durch den Handlungskreis gestützten Identität bei Gehlen oder Schmidt doch etwas klarer interpretiert. Zumindest dort, wo Gehlen von »Leitbildern« spricht, die aus der »Massenhaftigkeit des sozialen Beieinanderseins« entstünden, zeigt sich sein nationaler

Anspruch in einer »übernational«, »überkonfessionell« zusammenrückenden Welt. »Gefühlsbetont« und »begrifflich unpräzise« müßten diese Leitbilder sein, »um von dem unvorhersehbaren Wechsel der Umstände nicht gleich desavouiert zu werden«. Man könnte sagen, der rationale Geist des methodischen Handlungskreises korrespondiert mit dem konspirativ-emotionalen Geist, durch den sich die einzelnen angesichts der Superstruktur in ihrer ganzen Hilflosigkeit rückversichern – soweit sie können.

Für Mitscherlich bestimmt der »permanent sich beschleunigende Fortschritt von Technik und Wissenschaft mit seinen Rückwirkungen auf das Sozialgefüge« ganz ähnlich wie bei Gehlen eine sich den einzelnen überordnende Zivilisation, eine Zivilisation, die Initiationen, Reifwerdung der einzelnen, nur noch in ganz eingeschränkten Maßen zuläßt – und auch vernunftbezogene Anpassungsvorgänge verhindert. Aus diesem Umstand erkläre sich die Neigung zur »Regression«, zur Rückbildung pubertärer oder frühkindlicher Einstellungen oder Anpassungsformen. Gehlens massenmediale Vermittlung einer verkürzten, reduzierten Anschauung der gegebenen Zusammenhänge entspricht dieser Tendenz. Die einzelnen sehen sich im Zustand ihrer mißglückenden Bemühungen um einen jeweiligen individuellen Statuswechsel durch die Medien getröstet und zugleich kommunikativ einbezogen in eine Lebensform, die ihre regressiv-illusionären Neigungen bedient und bekräftigt. Denn es gelingt, wie Gehlen mit allem Pessimismus feststellt, der technischen Kultur nicht, Lebens-

und Sozialraum zu stabilisieren, was – anthropologisch gesehen – besagt: die Menschen werden in eine moralische Ausnahmesituation gebracht. Ihr Realitätsverhältnis ist durch die Bestimmungen der technischen Kultur weitgehend gestört. Gehlen sieht dies durch die Künste bestätigt. Daß z.B. Kafka ähnlich den Surrealisten unentwegt Traummotive in seinen »pedantisch-naturalistischen« Stil einblende, sei hier nur ein Beispiel unter vielen. Die regressiv-illusionäre Neigung der verunsicherten einzelnen wird als Realitätszweifel in ihrer »objektiven Bedeutsamkeit« durch die Kunst belegt.

Genau genommen ist damit die ebenso angepaßte wie anpassende Funktion der Kunst in einer inkohärenten, chaotischen gesellschaftlichen Umgebung angesprochen. Ihr »Dämonentanz« und ein mit ihr problemlos einhergehender »Konsumquietismus« geben den in ihrer Realitätserfahrung verunsicherten Individuen einen Sinn, der sie in ihrer vorhandenen psychischen Konstitution bestätigt, der sie durch ästhetische Pseudo-Ordnungen in das Gefüge der »Superstrukturen« einpaßt und vor dem Gedanken der Exkommunikation aus dem gesellschaftlichen Gefüge bewahrt.

Die von Gehlen an die menschliche Reife geknüpften Vorstellungen moralischer Integrität werden so gewissermaßen im Zustand des vorhandenen gesellschaftlichen Verfalls durch Kunst und Kulturvermittler ersatzweise übernommen. »Pseudorationale Phantasmen« überreizter Gefühle und »Monokulturen von Schlagworten und Gesinnungen« beherrschen in den Worten Gehlens das Geschehen, das mit den zahllosen Ebenen

und Komplexionen tatsächlicher Wirklichkeit schon längst nichts mehr zu tun habe. Da sich das öffentliche Leben mehr oder weniger in staatliches verwandelt habe, arbeiteten Kultur und Kunst vorrangig im Dienst eines Staates, der mehr und mehr den Charakter eines Verwaltungs- und Fürsorgestaates annehme. Und so wie der moderne Staat sind denn auch Kunst und Kultur weitgehend als Instanzen einer sie selbst in ihrer totalen Kritikbereitschaft disziplinierenden Funktion zu begreifen.

Gehlens These, daß »die Unübersichtlichkeit, Kompliziertheit und Künstlichkeit der zivilisatorischen Strukturen des technischen Zeitalters angebbare psychische Rückwirkungen hervorgebracht haben«, ist ohne die moderne Rolle der Kunst oder der Medien kaum zu verstehen. Sie besagt nämlich, daß die persönliche Befindlichkeit der einzelnen auf überpersönliche Mechanismen zurückzuführen ist und damit der in der heutigen Gesellschaft ausgeprägte Subjektivismus in Wirklichkeit ein übergeordneter und schlechthin allgemeinverbindlicher Subjektivismus, somit alles andere als das ist, was wir im Grunde unter Subjektivismus verstehen. Daß die einzelnen ihren Zugang zu einem »allgemeingültigen Wertniveau« verloren haben und sich in einen sie verwirrenden Subjektivismus flüchten, wo sie Spiel und Ernst verwechseln oder ihnen – ganz im Sinne der Beobachtungen von Johan Huizinga in seinem Buch »Homo Ludens« – der Sinn für Humor oder andere Meinungen verlorengeht; statt dessen sei ihnen die »Zugänglichkeit für jede Illusion« zu bescheinigen,

»die der Eigenliebe oder dem Gruppenbewußtsein schmeichele«.

Verwirrend wie die Verhältnisse, die Gehlen zu erkennen glaubt, ist sein Begriff des Subjektivismus. So scharf er ihn als Produkt der Kulturverhältnisse, als Begriff der »Aufweichung der Kunst, des Rechts – aber auch der Religion« kritisiert, so zynisch wichtig ist für ihn andererseits die politische Funktion dieses Subjektivismus. Da er mit »künstlicher Vereinfachung und Anschaulichkeit« einhergehe, so wie in etwa das Pin-up-Girl als »schematischer Auslöser für ebenso schematische erotische Gefühlsreaktionen« stehe, kennzeichne er letztlich die Wirkung einer »überpersönlichen bewußtlosen Notwendigkeit«, die »immerhin die instinktive Naheoptik jeder Moral« wiederherstelle. So beunruhigend folglich das technische Zeitalter für Gehlen ist; er begreift doch zugleich seine Qualität, die sich ergibt aus den »quasiinstinktiven Neuorientierungen«, aus »Massenströmungen des Getriebenwerdens, die sich im Einzelnen als harter, bewußtloser Eigenwille« manifestiere.

Durch die sich in den technischen Strukturen wiederfindende Perfektionierung staatlicher Mechanismen werde der einzelne unbewußt zu seiner tatsächlichen elementaren Funktion und Bestimmung geführt. Noch bevor er an seine Zerrüttung glaubt, hat Gehlen die strukturelle Macht des Verwaltungs- und Fürsorgestaates erkannt, in dem jedes Mitglied notgedrungen zu seiner integrativen Stellung gelangt und die Verwandlung in einen ebenso stabilen wie bewußtlosen Aggre-

gatzustand der Subjektivität erfährt. Die Herkunft einer »quasiinstinktiven Neuorientierung« bzw. die Gesetzmäßigkeiten der »Massenströmungen« – in der modernen Chaostheorie spräche man von *Attraktoren* – ist uralt: Nach Gehlen wird die Abhängigkeit von übergeordneten Gesetzmäßigkeiten in der Menschheitsgeschichte mit dem Übergang von der Jägerkultur zur Agrarkultur »chronisch«. Das heißt, die atmosphärischen, klimatischen und vegetativen Bedingungen, die das Wachstum der frühen Agrargesellschaften bestimmen, werden zu unbewußten und dauernden Lebensbedingungen dieser Gesellschaften selbst. Die in den Agrargesellschaften angelegte Kapitalbildung sieht Gehlen durch die vorhandenen und von Menschen nicht mehr zu beeinflussenden Bedingungen bestimmt. Sie ist mit seinen Worten »sozusagen ein ontologischer Vorgang«.

Es liegt hier eine relativ klare Definition dessen vor, was unter »ontologischen Bedingungen« zu verstehen ist. Ontologie als die Lehre von den Grund- und Wesensbedingungen des Seins wird bei Gehlen wie im Marxismus zur Lehre von den Gesetzmäßigkeiten der Wirtschaftsverläufe. Ganz anders jedoch als in der marxistischen Theorie leitet Gehlen aus diesen ökonomischen Bedingungen nicht nur die Tatsache des Kapitals, »des sich selbst anreichernden und nach Verwendung drängenden Eigentums« ab, sondern gewissermaßen zugleich eine ethische Berechtigung der Kapitaleigner. Die »Heiligkeit des privaten Eigentums«, die sich sozusagen aus der Unantastbarkeit der atmosphärischen, klimati-

schen und vegetativen Bedingungen ergibt, aus den jeweiligen Erntebedingungen, garantiert das »Recht auf Eigentum«. Übertragen formuliert bedeutet dies: Das Recht auf Eigentum wird mit Verweis auf höhere Verfügungen der Natur gewährt, die Möglichkeit des Eigentumverlustes unter schlechten Witterungsbedingungen eingeschlossen. Das Eigentumsrecht wird somit zurückverlegt auf die naturrechtliche Schicksalsverfügung der Glücklicheren und Stärkeren.

In der nachagrarischen Kultur, in der Industriekultur, haben sich die ontologisch-wirtschaftlichen Bedingungen eklatant verändert. Und zwar haben sie sich in einer derartig vielschichtigen Weise verändert, daß nur in ebenso komplexer Form die Rechtssituation der nach wie vor naturrechtlich sanktionierten Eigentümer zu begründen ist. Gehlen findet diese Begründung durch die Institutionen gewährleistet. Sie dienen bei genauer Betrachtung Wachstumsbedingungen, die sich nunmehr auch unabhängig von klimatischen oder vegetativen Voraussetzungen aus der jeweiligen technischen Entwicklungsstufe der Industriegesellschaften ableiten. Dabei verkörpern die Institutionen in ihrer Funktion der Wahrung althergebrachter Rechtszustände – Gehlen nennt es »eingelebte Rechtsgeltung« – schlechthin das Prinzip der Subjektlosigkeit.

Das in sich widerspruchsvolle, ebenso rational wie irrational bestimmte, ebenso egoistische wie altruistische Ego der einzelnen ist die von Gehlen abgelehnte Instanz des bloßen, subjektiven »Selbstreizes«. Am einzelnen, seinem Ego, der von ihm behaupteten Subjekti-

vität reiben sich die Institutionen im Detail, finden sie ihre kaum hinderlichen, aber vorhandenen Grenzen. Der Selbstreiz der einzelnen und der mit ihm verbundene Konsumanspruch sind für Gehlen die entscheidenden Faktoren der persönlichen Desintegration. Ihnen gegenüber erkennt er ein durch die akute Lage der Zeit notwendiges Maß an Disziplinierung, ein »Mehr an Integration und Fassung der Person«: Die »Massenströmungen des Getriebenwerdens« in Richtung »Wohlleben« durch gesellschaftliche Neuorganisation fordere geradezu eine asketische Tendenz der einzelnen, die innere Revolte gegen ein auf Genuß und Selbstreiz fixiertes Ego.

Der im einzelnen mit dieser Forderung ausgelöste Konflikt ist Bestandteil einer rein elitären Anschauung, die Gehlen auf eine durchaus realistische Einschätzung der Massenindustrie und ihrer Produktionsmechanismen zurückführt: Nicht daß die Industrie, wie oft fälschlich angenommen, auf die vorhandenen, »traditionellen« Bedürfnisse der einzelnen reagiere, also von einer relativ unabhängigen Bedarfslage her produziere; sie produziere umgekehrt zunächst die Bedürfnisse, um sie dann mit den entsprechenden Produkten zu versorgen. Verzicht auf Konsum bedeute die Weigerung, sich diesen Produktionsmechanismen zu beugen, nun aber nicht, um sich von diesen Mechanismen selbst zu lösen, sondern von der diesen Mechanismen ausgelieferten Masse. »Pleonexie« ist für Gehlen nach Scheler hier der Initialbegriff. Der Begriff definiere den Massencharakter, die in der Masse aufgehende begehrliche, anmaßen-

de, herrschsüchtige und über alles primitive Einzelperson. Nur wer »Selbstzucht, Selbstkontrolle, Distanz zu sich« habe und eine Vorstellung davon, wie man über sich hinauswachse, zähle zur Elite, zu jenen Kräften, von denen aus sich so etwas wie eine »quasiinstinktive Neuorientierung« gestaltet.

Mit bewundernswerter Deutlichkeit charakterisiert Gehlen das Ethos der postfaschistischen und vom frommen Glauben an eine historische Wende beseelten Nachkriegsperiode. So wenig wie Gehlen die grundsätzlichen Intentionen seiner bereits in den dreißiger und vierziger Jahren entwickelten Überlegungen korrigiert hat, so wenig hat sich die politische Einstellung zu den Grundproblemen der technischen Zivilisation in jenen Jahren verändert. Gegen das Klassen- und Massensubjekt propagiert sich das Elitesubjekt in seiner ganzen überheblichen und vermessenen Eigentlichkeit. So wie die bestehenden Produktionsmechanismen zunächst Bedürfnisse und dann die Produkte erzeugen, so erzeugen sie zugleich den asketischen Geist, der sich an raren, wertvollen und von der Masse abgelösten Produkten orientiert.

Sieger und Verlierer, Elitemensch und Massenmensch, stehen bei Gehlen einander gegenüber: der Elitemensch geprägt durch seine Fähigkeit zur Überwindung dessen, was die Unpersönlichkeit des Massenmenschen kennzeichnet. Der Massenmensch sei einzig geprägt durch seine »Pleonexie«, seine unersättliche Triebhaftigkeit, die ihn auf dem Wege seiner gesellschaftlichen Nutzlosigkeit und im Prozeß verstärkter

»gesellschaftlicher Entgliederung« zum Verlierer stempelt, zum kläglichen Opfer eines Systems, das sich mehr und mehr von seinen funktionslosen Elementen zu befreien hofft und sich zur vollkommenen funktionstüchtigen Apparatur entwickelt, in der die wahre Persönlichkeit, der in diese Apparatur integrierte einzelne, selbst zur Institution und damit zur Persönlichkeit wird – oder wie Gehlen sagt: »Eine Persönlichkeit: das ist eine Institution in *einem* Fall.«

15. Anthropologie des Existentialismus

Wenn Martin Heidegger in »Was heißt Denken?« der Anthropologie der zwanziger Jahre den Vorwurf macht, daß sie in ihren Bestimmungen gerade nicht vom Wesen des Menschen ausgehe, so radikalisiert er als Ontologe den wesensbezogenen Ansatz einer phänomenologischen Eidetik. Ist bei Husserl der »schauende« Mensch Subjekt phänomenologischer Wesenserfassung, so ist es bei Heidegger das »nachdenkende Wesen« selbst, von dem aus er die Anthropologie bestimmt wissen will. Heidegger macht sich den methodischen Ansatz der Phänomenologie zu eigen und weitet ihn aus in Richtung einer »Fundamentalanalyse des Daseins«, von der er sich eine grundlegende Erörterung der Seinsfrage verspricht. In seinem speziellen phänomenologischen Unternehmen geht es ihm um die Verständlichkeit des Seins für das Dasein.

Aus der reinen Seinslogik heraus, nicht aber aus egologischer Sicht, will er seine Ontologie entfalten, die im wesentlichen eine Existentialontologie ist. Sie ist zunächst nicht bezogen auf Seiendes. Sie ist durch erweiterte Reduktion rein bezogen auf den menschlichen Wesenszusammenhang. Existenz im Sinne Heideggers meint nicht das Vorhandensein des gegebenen Subjekts. Existenz bedeutet das Wesensverhältnis des Daseins,

wie es erst eine mögliche Definition des Subjekts zuläßt. Das Subjekt oder auch das Selbst wird unabhängig von einzelnen Erfahrungszusammenhängen definiert als ein biographisch Ganzes, das im Wechsel seiner Erlebnisse als Identisches »durchhält«.

Heidegger unternimmt die existentialontologische Begründung der phänomenologischen Methode. Das existentielle Erlebnissubjekt wird auf seine »existenziale« Situation verwiesen, auf seine Wahrheit. Diese Wahrheit entspricht bei Heidegger der vermittelten Differenz zwischen Dasein und Sein. In »Sein und Zeit« nennt er Existenz das Sein selbst, zu dem sich das Dasein verhalten könne und immer irgendwie verhalte. Dasein sei ein Seiendes, dem es in seinem Sein um dieses Sein selbst gehe. Dasein ist Sein in Anwesenheit, im anwesend sein. Im Dasein zeigt sich das Absolute in Parusie – und zugleich in einer Form, in der es sich zu sich selbst verhält.

Heidegger weist die Anthropologie ins Metaphysische. Es gilt, nach dem Sinn des Seins zu fragen. Der Wesensbezug des verborgenen und sich entbergenden Seins umfaßt die Bedingungen subjektiver Erkenntnis. Er konstituiert selbst den transzendentalen Reflexionszugriff auf eben diese Voraussetzungen. Selbst- und Welterfahrung sind durch »Existenzialien« bedingt, denen sich gleichsam auch die Kategorien transzendentaler Bewußtseinsphilosophie zuordnen. Husserls Überlegungen zur Intersubjektivität oder Schelers »Stellung des Menschen« im Naturganzen bleiben vor einem Denken zurück, das sich vor allem um das »Dasein« bewegt,

die »Bestimmung eines einzigartigen Aggregatzustandes des Erlebens«[1].

Daß nun Heidegger die Angst als die »Grundbefindlichkeit« dieses Daseins annimmt, stellt ihn ungeachtet seiner Anthropologie-Kritik in die bei Kierkegaard oder Spengler entwickelte anthropologische Tradition. Es ist Kierkegaards Standpunkt der Angst, den Heidegger einnimmt, die Angst, die auf die Trauer blickt, um sie zu begehren, die Angst, die ein Erdbeben ahnt. Aber auch Spenglers »Weltangst« hallt in dieser »Grundbefindlichkeit« nach, jenes durch das Bewußtsein der Isolation entstandene »Urgefühl«, mit dem sich das Subjekt in seiner bedrohlichen Unabhängigkeit oder Freiheit als vereinzeltes erlebt, als welteinsame Monade im Daseinsganzen. Der bei Spengler aus Angstbewältigung betriebene Untergang durch Mechanisierung scheint eine ideologische Rechtfertigung dieses »Grundgefühls« nahezulegen, das bei Heidegger in »Sein und Zeit« dann in jenes der Sorge umschlägt. Wo Spengler der Angst Sehnsucht entgegensetzt, spricht Heidegger von Sorge. Es ist die Sorge, die sich der blinden wie fatalen Angstbewältigung zu widersetzen hofft, doch zugleich bereits den von Spengler vorausgesehenen folgenschweren Umgang mit der Angst attestiert. In »Was ist Metaphysik?« glaubt Heidegger, mit der »Grundstimmung der Angst« das »Geschehen des Daseins« erreicht zu haben,

---

1 Vgl. Ferdinand Fellmann: Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung. Reinbek 1993, S. 193.

in dem sich das Nichts offenbart. Dieses enthülle sich in der Angst – aber nicht als Seiendes, sondern als ursprünglich »nichtendes Nichts«, das das »Dasein allererst vor das Seiende als solches« brächte. Mit Heideggers Worten: »Das Nichts ist die Ermöglichung der Offenbarkeit des Seienden als eines solchen für das menschliche Dasein.«

»Das Nichts trägt das Sein im Herzen«, sagt Jean-Paul Sartre ein wenig naiv in seinem Versuch einer phänomenologischen Ontologie »Das Sein und das Nichts«. Der Satz kennzeichnet seinen Bezug zur Philosophie Heideggers. Gegen den ontologischen Grund, das sinn- und identitätsstiftende Sein bei Heidegger, setzt sich im Zuge der Einsicht in die Sinnlosigkeit phänomenologischer Unternehmungen ein eben die Sphäre ontologischer Sinnhaftigkeit einnehmendes Nichts. Daß dieses Nichts in seinem Herzen das Sein trägt, ist nicht anders als das negierende Zugeständnis an die Existentialontologie selbst zu verstehen. Zwar soll es eben nicht, wie bei Heidegger, dazu kommen, die Welt in das Nichts hineingleiten zu lassen, wo es gilt, sich innerhalb der Grenzen des Seienden zu halten. Aber deutlich wird doch das phänomenologisch sinngebende Sein nicht nur als Nichts gesetzt, sondern eben auch durch dieses Nichts ersetzt. Die existentialistische Wesensdialektik von Sein und Nichts entspringt ganz dem Bedürfnis nach einer wenn auch nichtigen Bewahrung phänomenologischer Wesenserfahrung, vielleicht tatsächlich in der Form eines »prolongierten Abschiednehmens«, wo es, wenn auch unter traumatischen Bedingungen, dar-

um geht, eben an dem festzuhalten, wovon Abschied genommen werden soll.[2]

Die gegen Heidegger gewendete existentialistische Negation der essentiellen Bestimmung des Menschen verbleibt im Rahmen ihrer metaphysischen Prägung. Sie beinhaltet, wie bei Sartre in vielen Passagen deutlich wird, im wesentlichen eine Rückkehr zur Gedankenwelt Edmund Husserls. Dies zeigt sich besonders in der Weiterführung der Gedanken zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Anders als bei Heidegger wird das menschliche Subjekt als Wahrnehmungs- und Erkenntnissubjekt noch vor aller subjektlosen Wesenslogik wieder in die bekannte, aber nach wie vor der phänomenologischen Perspektive unterworfene Position gerückt. Sartre lehnt die wesenslogische und subjektunabhängige Konstitution des Subjekts ab und rehabilitiert das Subjekt als Ausgangspunkt essentieller Bestimmungen wie intersubjektiver Prozesse.

In der intersubjektiven Situation hat Sartre den Leib als ebenso trennendes wie notwendig verbindendes »Mittelglied« zwischen dem fremden und dem eigenen Bewußtsein beschrieben. Das Bewußtsein in seiner Unmittelbarkeit wird als abwesend angenommen. Es drückt sich in den »Abschattungen« des Leibes aus. Und wir schließen von diesen seinen Ausdrücken auf es

---

2 Vgl. Ulrich Enderwitz: Der Konsument als Ideologe. 200 Jahre deutsche Intelligenz. Freiburg 1994, S. 190f.

selbst, auf einen inneren Sinn, auf die »synthetische Einheit« eines individuellen Systems. Die fremde Vorstellungswelt der anderen wird durch jeweilige Deutungen erschlossen. Der andere wird durch diese Deutungen seiner solipsistischen Abwesenheit entzogen, indem sich ihm ein weiteres Subjekt mit einer eigenen Gedankenwelt vorführt. Er lernt sich als das Subjekt zu begreifen, das ich nicht bin. Ein Prozeß, den Sartre als ein intersubjektives, immanent wirksames »Urverhältnis« begreift. In ihm wird der Objektcharakter des anderen zugleich bestätigt und aufgehoben. Der von einem anderen Subjekt erblickte andere begreift sich in der eigenen Wahrnehmung des Erblicktwerdens zugleich als Subjekt und Objekt. Die Fremdexistenz verdeutlicht unterschiedliche Wahrnehmungsgegebenheiten. Mit dem Erscheinen des anderen Subjekts konstituiert sich jenes Verhältnis, in dem die Subjekte ihrem jeweiligen Weltentzug entgegenwirken und, indem sie sich als jemand begreifen, der vom anderen erblickt wird, zugleich als Subjekt und Objekt erfahren. Diese in die intersubjektive Situation verlagerte phänomenologische Perspektive des Erschauens als Erschaut-werdens umfaßt das dialektisch in der Intersubjektivität wirksam werdende »Urverhältnis«. Das schauende Subjekt erfährt sich zugleich als erschautes Objekt und damit als Gegenstand der Freiheit des anderen. Im Rahmen der subjektiv gewonnenen phänomenologischen Einstellung jedoch bleibt der andere das verwandelte eigene Sein, wenn auch mit neuen »Seinsdimensionen und Modalitäten«.

In seiner »Phänomenologie der Wahrnehmung« hat Maurice Merleau-Ponty die intersubjektive Situation im phänomenologischen Sinn als Problem der Selbstentwirklichung beschrieben. Der einzelne mache sich die Welt verstehend zu eigen. Sprechen und Denken werden wichtigste Instanzen des intersubjektiven Geschehens, in dem das Gegebene wie die andere Person erst zu dem gemacht werden, was sie sind. Das Ich wird konzipiert als ein durch sinnliche Erfahrung sich verlierendes und durch intellektuelle Einsicht wiederherstellendes. Dabei ist nach Merleau-Ponty das natürliche Wahrnehmungsbewußtsein durch eine unabdingbare ästhetische Erlebnisbereitschaft geprägt, in der sich die Welt wie im Film oder Theater präsentiere. Das Subjekt ist autonomes Subjekt der Wahrnehmungsvorgänge, aber wie bei Sartre durch die Möglichkeit des Erblicktwerdens als autonomes Subjekt nicht absolut. Der Mensch als »sensorium commune« ist in seiner Wahrnehmungsfreiheit gebunden an die der anderen. »Wir haben die Erfahrung eines Ich nicht im Sinne absoluter Subjektivität«, sagt Merleau-Ponty, sondern als eines in eins und unteilbar vom Strome der Zeit fortgerissen und wiederhergestellten.«[3] So wird das Ich selbst zu einem Teil des Strömens, wenn es an anderer Stelle heißt: »In dem Augenblick aber, indem ich mich mir selber zuwende, um mich zu beschreiben, erblicke ich einen anony-

3 Maurice Merleau-Ponty: Phänomenologie der Wahrnehmung. Berlin 1966, S. 257.

men Fluß, einen umfassenden Entwurf, in dem es noch keinerlei ›Bewußtseinszustände‹ und erst recht keinerlei Qualifikationen irgendwelcher Art gibt.«[4] Die Erfahrung des Ich, mit der das Subjekt sich zum Bewußtsein erhebt, wird als eine Erfahrung der Freiheit betrachtet. Es ist die Einsicht in die Freiheit der Möglichkeiten des Subjekts, allein eingeschränkt durch dessen Initiative. Das Subjekt habe nur das Äußere, das es sich selber gibt. Die Freiheit sei so gesehen überall und nirgends.

Freiheit ist für Merleau-Ponty eine Bestimmung des Vollbringens. Der Begriff der Freiheit erfordere, daß durch den menschlichen Entschluß etwas vollbracht werde und der nächstfolgende Augenblick aus dem vorangegangenen Vorteil ziehe. Umgeistert von dem »Gespenst des Augenblicks« findet das Bewußtsein gerade in ihm das Moment der Freiheit, das Vermögen der Unterbrechung, ein »ständiges Sich-losreißen«. Hierin aber bringe die Freiheit ihre Hindernisse erst zur Erscheinung. Gerade dort, wo sie sich in ihrer Möglichkeit offenbart, in ihrer Zugänglichkeit, werden auch ihre Widrigkeiten offenbar. Denn das scheint das Problem, das im Augenblick die Freiheit als Fragment ihrer selbst, als eingeschränkte Freiheit erfahrbar wird. Entscheidend ist jedoch nicht allein die sich im Augenblick der Entscheidung durch ihre Möglichkeiten selbst einschränkende Freiheit der Wahl. Der einzelne gibt nach Merleau-Ponty seinem Leben nicht nur durch spontane

[4] Merleau-Ponty, a. a. O., S. 493.

existentielle Entwürfe eine Sinn und eine Zukunft. Dieser Sinn und diese Zukunft seien im besonderen geprägt durch Gegenwart und Vergangenheit wie durch eine gegenwärtige und vergangene Weise der Koexistenz.

Mit dem Begriff der Koexistenz berührt Merleau-Ponty die für ihn zentrale Frage der Intersubjektivität. Das individuelle Leben soll einen Sinn haben, den das Subjekt nicht selbst begründet. Zwar sei die menschliche Situation offen. Sie fordere jedoch privilegierte Weisen ihrer Auflösung. Alles »Für-sich-sein« soll sich abheben von einem »Untergrunde des Seins-für-Andere«. In der sozialen Koexistenz erwachse der »konkrete Entwurf der Zukunft«. Die Menschen gäben der Geschichte ihren Sinn, nicht unabhängig davon, daß die Geschichte ihnen und ihrer Freiheit diesen selbst nahelegte. Die Wahl menschlichen Lebens finde immer nur statt auf dem Grunde bestimmter Gegebenheiten. Der Mensch als psychologische und geschichtliche »Struktur« erfährt eben in dieser Struktur seinen Handlungsfreiraum. Aber das bedeute keine tatsächliche Einschränkung der Freiheit, sondern erst ihre reale Chance. Nichts bestimme den einzelnen von außen, doch nicht, weil ihn nichts in Anspruch nähme, sondern weil er im Gegenteil außerhalb seiner selbst erschlossen sei.

In seinem Buch »Humanismus und Terror« werden bei Merleau-Ponty die Grundzüge einer »existentialistischen« Anthropologie deutlich. In Auseinandersetzung mit Arthur Koestlers »Sonnenfinsternis« diskutiert er die Frage der kommunistischen Gewalt am Beispiel der Moskauer Prozesse. Im Sinn von »Paradox,

Trennung, Angst und Entscheidung« stecke im vollständigen stenographischen Bericht dieser Prozesse ebensoviel Existentialismus wie im gesamten Werk Heideggers. Unabhängig von überworfenen Voraussetzungen liberalen Denkens wird der Gedanke der Verwirklichung menschlicher Beziehungen zwischen den Menschen hervorgehoben. Die noch auf Husserl zurückweisende Idee der Intersubjektivität bestimmt vor allen ideologischen Vereinnahmungen das Maß gesellschaftlicher Verhältnisse. Die Gesellschaft sei wert, was ihre intersubjektive Situation, die Beziehungen des Menschen zum Menschen, wert sind. »Wahre Humanität« ist der Schlüsselbegriff eines Anthropologismus, der das Intersubjektive auf seine Rein- bzw. Rohform reduziert. Der Mensch wird als »das höchste Wesen für den Menschen« wichtig. Er unterscheide sich vom Tier, wo er die Mittel zu seinem Leben, seine Kultur, seine Geschichte selbst erzeuge und die Fähigkeit zur Initiative beweise. Dies sei zugleich sein »Horizont der Zukunft«, wenn auch noch keine aus dem Anthropologismus gewonnene politische Regel. Die menschliche Welt sei ein offenes und unvollendetes System, und die gleiche Kontingenz, durch die ihr Disharmonie drohe, entreiße sie auch der Fatalität der Unordnung. In einem System, das Elend und Krieg unvermeidlich mache, konsolidiere die Implikation der Gewaltlosigkeit in jener humanistischen Vorstellung vom Menschen als höchstem Wesen nur die bestehende Gewalt.

Die noch anthropologisch geführte Kritik der Anthropologie bei Merleau-Ponty äußert sich gegen ihre ideo-

logische Verankerung in einem von falscher Liberalität geprägten inhumanen Ganzen. Gegen »formale Freiheit« des Gegebenen wendet sich der Gedanke einer noch zu realisierenden Unabhängigkeit und mit ihm die Kritik an einer als unabhängig ausgewiesenen Freiheit. Ein dem freien Menschen supponiertes Freiheitsverständnis offeriere die Freiheit als »lügnerisches Emblem«, als »feierliche Ergänzung« der Gewalt. Der freie Mensch erscheint als der intersubjektiv, d.h. in »zwischenmenschlicher Wahrheit« sich verwirklichende Mensch, nicht als der von ideologischer oder prinzipieller Freiheit überzeugte. Die Freiheit des Denkens müsse sich in der Freiheit des Verstehens erfüllen. Die Epoche, die Husserlsche Urteilsenthaltung, wird Teil eines dynamischen, von prozessualer Freiheit und Aufmerksamkeit geprägten Menschenbildes. Vor allen schnell gefaßten Urteilen und Einsichten in die gegebenen Verhältnisse stehen die wichtig werdenden Fragen an diese Verhältnisse. Die Menschheit, nicht wie sie ist, sondern wie sie möglich ist, eine mögliche Menschheit, prägt dieses Menschenbild. Der Mensch wird zum politischen Menschen angesichts einer als die »Kunst des Möglichen« verstandenen Politik. Hineingehalten in eine Zukunft, die er nicht kennt, bleibt ihm das Vertrauen in die eigene Richtung und die Richtigkeit seiner Überlegungen. Der Ernst der Politik beschreibt den Ernst des Lebens. Mühsam suche der Mensch nach der Gestalt, die sein Wille in den Dingen annehmen soll. Man könne nur von »Perspektiven« sprechen, einem »Horizont von Wahrscheinlichkeiten«. Das Risiko zu scheitern, ist Teil

jedes gewagten Unterfangens. Die Verwirklichung der Freiheit ist der Illusion und dem Mißerfolg ausgesetzt. Die menschliche Handlung kann anderes hervorbringen als beabsichtigt. Und doch sind die Folgen zu tragen.

»Man möchte ein Problem vergessen, das Europa seit den Griechen ahnt«, sagt Merleau-Ponty: »ist die menschliche Situation vielleicht von solcher Art, daß es keine gute Lösung gibt? Verwickelt uns nicht jede Aktion in ein Spiel, über das wir keine absolute Kontrolle haben?«[5] Man müsse die Freiheit noch immer mit Kühnheit bezahlen, zumal ihre Durchsetzung in einer Welt geschähe, die dafür nicht prädestiniert sei. Mit Sartre gesprochen sei der Mensch kein »Mensch göttlichen Rechts«. In ein Abenteuer geworfen, dessen glücklicher Ausgang nicht verbürgt ist, hat er die Chance, sich für die »tätige« Freiheit zu entscheiden, auch und besonders gegen jene Freiheiten, die bereits »Signum einer Clique« und »Slogan einer Propaganda« geworden sind. Die »tätige« Freiheit, das sei die Freiheit der »konkreten Intersubjektivität«, die die anderen Menschen zu verstehen versucht. Sie wird verstanden als eine ebenso dialektische wie reduzierte Form der Einsicht in die Utopie der Verwirklichung »wahrer« Menschlichkeit. Überlegte Gesinnung und Kühnheit bestimmten eine Freiheit, die sich nicht in einer festen Form erschöpfe, die im Bewußtsein der Notwendigkeiten selbst zu einer

---

5 Maurice Merleau-Ponty: Humanismus und Terror. Frankfurt/M. 1990, S. 32.

flexiblen und dynamischen Tatsache werde. Sie umfaßt die sichtbare Verwirklichung menschlicher Werte in einem nicht immer gelingenden, aber wieder und wieder zu erprobenden Prozeß.

Die Kritik der existentialistischen Anthropologie betrifft nicht nur ein diffuses und am phänomenalen Gehalt orientiertes Freiheitsverständnis. Sie betrifft vor allem den in ihr nach wie vor angelegten und die Spiegelung tatsächlicher gesellschaftlicher Verhältnisse ignorierenden phänomenologischen Objektivismus. Wird die Phänomenologie als ein konstitutionstheoretisches Unternehmen der Neubegründung einer »bildungsbürgerlichen Erscheinungswelt« betrachtet und der phänomenale, erscheinungseigene Wert als ein bloßes »Vexierbild« kapitaler Akkumulation, dann bleiben Existenzphilosophie und Existentialismus – trotz Anknüpfung an die jeweiligen politischen Verhältnisse – in wirklichkeitsferner Distanz zur möglichen Kritik tatsächlich vorhandener politisch-ökonomischer Bestimmungen.[6] Unverkennbar stilisiert Heideggers transzendentales Subjekt, seine »Subjektmystik«, die Restitution politischer Gewalt in einer Zeit, da es gilt, die Machtverhältnisse durch eine paradigmatische, sich selbst behauptende, die Krise und Negativität beseitigende politische Identität zu stabilisieren. Seine Theorie spiegelt jene fatale Wechselbestimmung von personalisierter staatlicher Gewalt und nationalisierten kapitalen Ver-

6 Vgl. Enderwitz, a.a.O., S.177ff.

hältnissen: Dasein als ein Seiendes, ein seiendes Subjekt, dem es in seinem Sein um dieses Sein selbst gehe … Und wenn schließlich – nach dem nationalsozialistischen Zusammenbruch – sein durch diese Wechselbestimmung charakterisiertes theoretisches Subjekt in der Rolle eines transzendentalen Prinzips wieder abdankt, ist nicht zu übersehen, daß es dennoch einen bleibenden Faktor nunmehr subjektloser »Ereignishaftigkeit« resp. reiner Objektivität zurückläßt. Es ist dies der treibende Faktor, auf den sich, wenn auch negativ und mit aller Kritik, dann Sartre und Merleau-Ponty besinnen. Der von Heidegger vollzogene Wechsel in der Begründung einer die Erscheinungswelt garantierenden Instanz löst jene mehr oder weniger privatphilosophische existentialistische Reaktion aus, die nunmehr gänzlich jenen Faktor reiner Objektivität oder subjektloser »Ereignishaftigkeit« zu beseitigen sucht und dabei selbst in Gefahr gerät, die Neubegründung des existential-ontologischen Subjekts nunmehr im existentiell-subjektiven Geschehen »idealisch-elitär« zu betreiben.

16. Der Mensch als »animal Symbolicum«. Ernst Cassirer

1944, ein Jahr vor Kriegsende, veröffentlicht der emigrierte Kulturphilosoph Ernst Cassirer mit seinem »Versuch über den Menschen« einen weiteren und in vielem auch neuen Ansatz zu einer philosophischen Anthropologie. Mit großer Distanz und Vorsicht gegenüber den Anthropologien der zwanziger Jahre versucht der dem Neukantianismus zugerechnete Cassirer, die Probleme der Auseinandersetzung mit dem Menschen so allgemeinverständlich wie möglich vorzuführen. Daß für ihn das Symbol ein wichtiger Schlüssel zum Wesen des Menschen ist, hatte er bereits 1922/23 in seinem Hauptwerk »Die Philosophie der symbolischen Formen« ausgeführt. Jetzt, noch während der letzten Kriegsereignisse des II. Weltkrieges überarbeitet und zusammengefaßt, schien es ihm wichtig, bei aller offensichtlichen Unmenschlichkeit des Kriegsgeschehens und der Massenvernichtungen, eine von Humanität aus bestimmte Anthropologie zu entwickeln, die womöglich grundlegende Fehler der transzendentallogischen oder existentialontologischen Begründungen zu vermeiden sucht.

Zwar selbst noch der transzendentalphilosophischen Anthropologie verhaftet, bemüht sich Cassirer um eine Bestimmung des Menschen, wie er sie besonders durch den amerikanischen Pragmatismus – etwa bei James

und Dewey – zur Überlegung gebracht sieht. Es sind daher zunächst einige knappe Vorbestimmungen zum Pragmatismus zu geben.

Nach den »pragmatistischen« Lehren nimmt der Mensch teil an einem Prozeß »aktiver Konstitution«, einer Realentwicklung, die ihn nun ihrerseits in ihrer jeweiligen Gültigkeit mitkonstituiert. Der Pragmatismus wird als eine zwischen philosophischem Existentialismus und Transzendentalismus anzusiedelnde Lehre begriffen, deren Menschenbild auch im Marxismus wiedererkannt werden kann, wo im besonderen die »aktiv-praktischen« Funktionen des Menschen betont werden, aber auch seine (dialektische) Abhängigkeit von einem in ständiger dialektischer Entwicklung begriffenen »materialistisch-ökonomistischen« Prozeß. Die Realentwicklung zeigt sich geprägt durch die wirtschaftlichen Verhältnisse und die jeweilige ökonomische Situation, aber auch durch die freiheitliche »praktisch-konstituierende Tat« der Individuen, ihre »praktisch-kritischen Leistungen«. Durch schöpferische Tat, praktische Betätigung schaltet sich der Mensch als Bestandteil des Wirklichen in dessen Prozesse mitbestimmend ein.

Das Individuum wird nicht als »substantielles«, durch eigene Identität deterministisch geprägtes Subjekt verstanden. So wie das Ganze in seiner Bestimmung nicht auf objektive Gesetzlichkeit resp. Identität zurückzuführen ist, so ist auch der einzelne in seinen Handlungen nicht durch innere Objektivität determiniert. Identität wird aufgelöst in Handlungsidentität oder Inter-

subjektivität.[1] Wenn auch Gehlen mit seinem Verweis auf John Dewey oder George H. Mead den amerikanischen Pragmatismus in einer Weise thematisiert hat, daß bei ihm Einflüsse der Lebensphilosophie, Phänomenologie oder eben auch marxistischer Theorie sichtbar werden, so wird über all diesen Bezügen die grundsätzliche Betrachtung des Menschen als handelndes Wesen zentral. Der einzelne wird sich seiner selbst durch seine Handlungen bewußt, begreift sich als Handlungsindividuum – ebenso wie er durch Handlungen anderer Individuen Aufschluß über die anderen und sich selbst erhält. Durch die Kommunikation und die Kommunikationsmittel erfährt er von anderen, und er erfährt dadurch von anderen auch über sich selbst, was diese über ihn denken, wie sie ihn in seinen Handlungen sehen. Er lernt, seine Stellung innerhalb der Gesellschaft begreifen. Es entspricht seiner Reife, sich selbst als intersubjektives Wesen oder schlicht als gesellschaftliches Individuum zu verstehen.

Cassirer drückt es in leichter Abwandlung des handlungstheoretischen Ansatzes etwa so aus: Entsprechend seiner anatomischen Struktur besitze der Mensch ein »Merknetz« und ein »Wirknetz« (nach Uexküll), und er könne ohne das Zusammenspiel zwischen beiden Netzen oder »Systemen« nicht leben. Dieses Zusammen-

---

1 Vgl. zu diesen Ausführungen Walther Brüning: Philosophische Anthropologie. Historische Voraussetzungen und gegenwärtiger Stand. Stuttgart 1960.

spiel ergibt sich folglich aus den Bestimmungen der Rezeption, durch die Art und Weise wie äußere Reize aufgenommen werden, und Applikation, der wiederum zur Anwendung gebrachten Rezeption. Daß dieses Zusammenspiel von Merken und Wirken beim Menschen durch ein »Symbolnetz« oder »Symbolsystem« optimiert wird, ist Cassirers grundsätzliche These: Anders als das Tier könne der Mensch organisch unmittelbare »reactions« durch »responses« verzögern. Durch lange Denkprozesse können spontane Reaktionen unterbrochen werden, Denkprozesse, die sich ganz und gar bestimmt zeigen durch sprachliche Formen, Bilder, Symbole, Riten. Der Mensch als »animal symbolicum« zeigt sich in der Lage der Sinngebung; er entwickelt Symbole, gibt den Dingen schöpferisch Gestalt und Struktur. Dies geschähe in einem Ausmaß, daß es der Mensch kaum noch mit den Dingen zu tun habe, sondern statt dessen nur noch mit sich selbst, mit seinen artifiziellen Produkten. Und er könne nichts mehr sehen oder erkennen, ohne daß sich dieses »artifizielle Medium« zwischen ihn und die Wirklichkeit schöbe.

Der Mensch hat sich nach Cassirer aus Sprache, Mythos, Kunst und Religion ein »symbolisches Universum« geschaffen, ein Universum, das sich im Zeitalter der elektronischen Medien als ein zunehmend technisch vermitteltes begreifen läßt, wo elektronische Datenkommunikation, Computerarchitekturen, Netzwerke und »Datenautobahnen« für das stehen, was Cassirer als die »menschliche Antwort« auf die »tierische Reaktion« begreift. Die Erweiterung des Zeichens zum Symbol

kennzeichne den Übergang von der tierischen zur menschlichen Kommunikation. Daß Tiere auf Zeichen reagieren, läßt sich hinlänglich durch den von Cassirer zitierten Fall des »schlauen Hans« belegen, ein Fall, den David Katz nach den Berichten von Oskar Pfungst an den Anfang seiner Studien zur vergleichenden Psychologie unter dem Titel »Mensch und Tier« gestellt hat. Der Fall ist schnell geschildert.

Beim »schlauen« oder »klugen« Hans handelt es sich um ein Pferd, das nach Zeitungsberichten Fragen aller Art verstehen und beantworten konnte. Es beantwortete sie durch dressierte Reaktionen wie z.B. durch das Nicken oder Schütteln des Kopfes für Ja und Nein oder durch das Stampfen mit dem Hufe. Das Sensationelle war, daß dieses Pferd in der Lage schien, nicht nur höchst komplizierte Rechenaufgaben zu lösen, sondern auch das Tagesdatum anzugeben oder Angaben zur Uhrzeit zu machen: »Zwischen welchen Ziffern steht der kleine Zeiger, wenn es fünf Minuten nach 7.30 ist?« – Und ganz erstaunlich, nicht nur auf Fragen seines Besitzers, sondern auch auf die Fragen fremder Personen – selbst in Abwesenheit des Besitzers – gab das Pferd korrekte Antworten. So entschloß man sich, zumal der Besitzer des Pferdes als ein seriöser Mann galt, der auch keinen finanziellen Vorteil aus den Leistungen seines Pferdes zu erzielen strebte, eine Untersuchungskommission einzusetzen. Der Fall wurde von Zoologen, Psychologen und Hippologen zunächst mit Bestätigung der Intelligenz des Pferdes untersucht. Erst Pfungst gelang es, den Beweis gegen die Denkfähigkeit des Pferdes zu

erbringen. Es stellte sich nämlich heraus, daß das Pferd auf die kleinen Bewegungen – hauptsächlich die des Kopfes – reagierte, die ein Fragesteller ausführte, wenn er die Anzahl der zu erwartenden Hufschläge innerlich mitzählte. Wurden dem Pferd von anderer Seite Fragen gestellt, von denen die jeweils auf die Antwort Wartenden nichts wußten, gab es auch keine entsprechenden Antworten. Ohne daß dies dem Pferd beigebracht worden ist, hatte es durch die jahrelange Dressur gelernt, selbständig auf die leisesten und auch unbeabsichtigten Anzeichen einer Beantwortung der Frage zu reagieren.

Die vermeintliche Intelligenz des Pferdes, das mag dieses Beispiel belegen, ist ganz von künstlicher Art. Sie erweist sich als eine spezielle Form der Kommunikation zwischen Mensch und Tier, die wiederum Aufschluß über die unterschiedliche kommunikative Bedeutung von Reaktion und Antwort geben mag. Kommunikation unter Tieren – so sieht es dann im besonderen Katz – scheint ein auf Ausdrucksbewegungen und Reaktionen auf diese beruhender Zusammenhang, indem durchaus expressive, soziale und intentionale, oder im Sinne Karl Bühlers mitteilende, kundgebende und darstellende Funktionen wichtig werden, wie Katz in der erwähnten Studie durch verschiedene Beispiele belegt. Aber dennoch sind wichtige Unterscheidungsmerkmale zu treffen, wie sie Cassirer durch die unterschiedliche Bestimmung der Funktion von Signalen und Symbolen zu charakterisieren sucht. Die Frage nach der »tierischen Intelligenz«, die mit dieser Bestimmung einhergeht, verweist bei Cassirer auf die symbolische Kapazität

menschlicher Intelligenz und Phantasie gegenüber der den Tieren durchaus zugeschriebenen »praktischen« Intelligenz und Phantasie.

In Bezug auf die Sinnesleistungen habe Scheler, wie Katz in »Mensch und Tier« hervorhebt, gelegentlich festgestellt, daß den Tieren ein Zentrum fehle, von dem aus sie ihre Sinnesfunktionen auf einen »identischen Realititätskern« beziehen könnten. Es fehle ihnen also, was Cassirer am Beispiel zweier blinder und zugleich taubstummer Kinder zu belegen denkt, die Verbindung des sinnlich Ertasteten oder Geschmeckten mit dem Symbolischen, dem Fingeralphabet, den Wörtern, die bei Cassirer für das stehen, was Scheler noch dunkel als »identischen Realitätskern« begreift. Daß alles einen Namen hat, ist die für die weitere Kommunikation mit den blinden und taubstummen Kindern unabdingbare Voraussetzung.

Nicht die praktische Intelligenz eines Schimpansen, der zwei Bambusstäbe ineinandersteckt, um sich mit dem so verlängerten Stab eine Frucht zu angeln, ist hier gefordert, sondern die »symbolische«. Nach Cassirer widerlegen die von ihm geschilderten Fälle der Bildung zweier taubstummer und blinder Mädchen die Theorien des Sensualismus. Die Ideen seien nicht nur das blasse Abbild eines Sinneseindrucks. Am Beispiel der Mädchen werde deutlich, daß noch aus den beschränktesten und spärlichsten Materialien (wie hier dem Fingeralphabet) eine »allgemeine Funktion als architektonische Form« entstehen könnte. So sei die Welt eines blinden und taubstummen Kindes im Stadium der Fortbildung

»unvergleichlich viel weiter und reicher« denn jene der höchstentwickelten Tiere.

Wie nun die von Cassirer bezogene Position auch zu halten ist, sie zeigt, auf welchen Kernfragen noch immer der Streit zwischen Rationalismus und Sensualismus beruht. Der Mensch als symbolisches Wesen zeigt sich von seiner rationalen Seite. Die Dinge wie ihre Eigenschaften haben Namen. Das aus Ästen, Blättern, Blüten, Stamm und Wurzeln bestehende Gebilde ist ein Baum, der sich nach seinen besonderen Eigenschaften Birke, Buche oder Linde nennt. Indem die symbolischen Wörter mit ihren sie differenzierenden Bestimmungen aus anderen Wörtern dem blinden und taubstummen Kind vermittelt werden, entsteht ihm eine nie sichtbar und hörbar gewordene und doch dem Sichtbaren und Hörbaren angemessene Realität. Es wird herangeführt an die Konventionen, mit denen Menschen sich über Realität verständigen.

Die Voraussetzung der dem technischen Fortschritt entsprungenen Idee menschlicher Kommunikation in sogenannten virtuellen Räumen läßt sich auf die hier am Beispiel sinnlich eingeschränkter Individuen herausgestellte Qualität symbolischer Verständigung zurückführen. Die in Raum und Zeit wahrgenommene Wirklichkeit wird um eine Distanz und Raum überwindende elektronische Variante erweitert. Daß diese gegenüber der gegebenen Wirklichkeit als symbolische erscheint, ist ihre eigentliche Qualität. Kommunikation in virtuellen Räumen ist zunächst Kommunikation mit sonstwie technisch flottierenden Bedeutungsträgern.

Den Ausführungen Cassirers zufolge haben sich »höhere« Tiere und der Mensch von einer Stufe »organischer« Raum- und Zeitorientierung, wie sie bei Zugvögeln oder Bienen angenommen werden kann, zu einer »neuen« Form der Zeit- und Raumorientierung fortentwickelt. Cassirer bezeichnet sie als »Wahrnehmungsraum«, ein höchst komplexes Gebilde, in welchem sich optische, taktile, akustische und kinästhetische Wahrnehmungen vollzögen, die sich beim Menschen – übertragen gesprochen – in einer symbolischen Sphäre vergegenwärtigen. Es entspricht der von Cassirer als »symbolisch« aufgefaßten »Idee des abstrakten Raumes«, eine Idee, die nicht nur zu neuen Erkenntnisgebieten führe, sondern entschieden auch dem kulturellen Leben eine andere Richtung gebe. Zu denken ist hier bereits an den Prozeß der elektronischen Realisierung des »abstrakten Raumes«, etwa in den frühen kybernetischen Überlegungen zur künstlichen Intelligenz.

Der von Newton auch als »mathematischer Raum« begriffene »symbolische Raum« ist jener von Berkeley in seiner Erkenntnistheorie als pure Erfindung des menschlichen Geistes und imaginäres Gebilde begriffene Raum. Und auch Cassirer sieht den abstrakten Raum merklich geschieden vom herkömmlichen Handlungsraum: Man müsse zugeben, daß er kein Gegenstück oder keine Grundlage in irgendeiner physikalischen oder psychologischen Wirklichkeit habe. Das Gegebene des abstrakten Raumes, Punkte und Linien, wie sie heute im digitalen Raum aus dem Binärcode bis hin zu kompletten audiovisuellen Strukturen fortentwickelt werden,

hat nach Cassirer nichts mit der Wahrheit von Dingen zu tun. Das im abstrakten Raum Gegebene stehe für abstrakte Beziehungen, für die Wahrheit von Sätzen und Urteilen. Insoweit läßt sich der heutige Konkretisierungsanspruch in bislang rein mathematischen Vorgängen der Rechner, lassen sich die aus Zahlen entwickelten Töne oder Bilder nach wie vor als hochkompliziertes abstraktes System begreifen, das sich nun selbst im Ausmaß seiner Perfektion durch lebensnahe optische, akustische und auch taktile Simulation des Gegebenen präsentiert. Mit den Worten Cassirers wäre damit rückbezüglich ein Schritt von dem mathematisch-abstrakten zu dem herkömmlichen Handlungs- und Wahrnehmungsraum vollzogen. Bislang noch auf universell-homogene Weise abstrahiert von der Vielfalt und Heterogenität der Wahrnehmungszustände im Handlungsraum, schaltet sich auf dem Wege der digitalen Medien jene zunächst mathematisch-abstrakte Welt in den allgemeinbezüglichen Handlungsraum ein, wird die Berechenbarkeit des Gegebenen durch realistische Simulationen Zeit- und Erlebnisbestandteil des im Handlungsraum sich vollziehenden »organischen« Miteinanders. Die Differenz einer homogen-abstrakten und heterogen-konkreten Sphäre scheint sich im digitalen Medium aufzulösen. Abstrakte Wahrheit und konkrete Wahrheit nähern sich einander an.

Während also noch Cassirer eine verstärkte Abkehr von der konkreten Funktion des Bezeichnens im Übergang zu einer allgemeineren und allgemeingültigeren Funktion des Bedeutens erkennt, wo der mimische oder

analogische Ausdruck zunehmend dem symbolischen weiche[2], findet sich rückbezüglich im Bereich digitaler Medien eine neue, zunehmende Tendenz vom Abstraktum zum Konkretum. So abstrakt und symbolisch der den digitalen Prozessen zugrunde liegende binäre Code auch sein mag; seine in schier unendlichen Rechnungen aufgehende Funktion hat kaum noch etwas mit herkömmlichen mathematischen Strukturen zu tun. Vielmehr erweist sie sich als eine durch vereinfachte Kodierung zwar wirksame, aber zu endlosen Speicherproblemen führende elektronische Angleichung an analoge Aufnahmeverfahren. Was erreicht wird, könnte nach Cassirer als Rückführung auf die primitiveren, unmittelbaren Handlungen im nichtsymbolischen Wahrnehmungsraum verstanden werden. Zwar erzeugen sich die Bilder, Töne und meinetwegen auch Tastempfindungen durch digitale Medien auf rein mathematisch-symbolischer Ebene; sie erzeugen sich dem modernen Mediennutzer jedoch so, als wären sie analog, eine verbesserte Version der alten photo-, phono- oder kinematographischen Varianten.

Ganz in diesem Sinne dienen daher die elektronischen Medien weniger einer abstrakten, als einer – wenn auch symbolisch strukturierten – konkreten Auffassung des Raumes. Sie bewegen sich im Modus das

---

2 Vgl. Bernhard Vief: Digitales Geld. In: Digitaler Schein. Ästhetik der elektronischen Medien. Hrsg. v. Florian Rötzer. Frankfurt/M. 1991, S. 137.

Abhörens, Abbildens oder Abtastens fernab von einer tatsächlich symbolischen Repräsentation der Raumdinge, fernab – wie Cassirer sagen würde – von der eigentlichen »Transzendierung« der Sphäre des konkreten praktischen Lebens. Oder anders: Wenn die Symbole als die »Spuren des Nicht-Gegebenen am Gegebenen« verstanden werden[3], dann findet im digitalen Raum der Computeranimationen eine Umkehrung dieser Einschätzung der Symbole statt. Das immer mit Gegebenem verbundene »Nicht-Gegebene« des Symbols, also das Zeichen oder die Zahl an sich, wird in der Animation als Gegebenes zur Erscheinung gebracht. Ein artifiziell Gegebenes, das sich nach wie vor zur Wirklichkeit verhält, wie die abstrakten mathematischen Funktionen zur gegebenen Sache, nun aber bereits als Sache zur möglichst perfekten Simulation gebracht.

Diese Konkretisierungen abstrakter Vorgänge durch Simulationen kann gegenüber dem Denken in rein abstrakten Symbolzusammenhängen als Rückfall in primitivere Formen kommunikativer Anschaulichkeit und banaler Verständlichkeit begriffen werden. Die Chance, im abstrakt Logischen die Ordnung der gegebenem Lebensverhältnisse aufzuspüren, scheint bereits im Zuge der bedingungslosen Konkretisierung abstrakt-logischer Verhältnisse vertan. Sie dient zudem einer Wiederherstellung der durch die moderne analytische Geo-

---

3 Vgl. Wolfgang Iser: Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven einer literarischen Anthropologie. Frankfurt/M. 1991.

metrie und Wissenschaft verdrängten magischen oder mythischen Rauminterpretationen. Wo nach Cassirer im Zuge der Aufklärung das gesamte Wissen von Raum und räumlichen Beziehungen in die »neue Sprache« der Zahlen übersetzt worden ist, wird nunmehr von den Zahlen aus die Rückübersetzung des Gegebenen durch aus den Zahlen audiovisuell Erzeugtes betrieben. Nicht, daß wie im Falle der von Cassirer erwähnten blinden und zugleich taubstummen Personen auf die tatsächlich symbolische Reichweite der Kommunikation gesetzt wird. Das Veranschaulichte soll anders denn durch Wort und Schrift als es selbst zur Erscheinung gebracht werden, als konkreter, digitaler »Schein« des Gegebenen, verkürzt um seine abstrakte Reichweite, die sich in kaum noch nachvollziehbare mathematische Prozesse auflöst.

17. Anthropologische Kybernetik

Ernst Cassirer steht mit seinen Überlegungen zur symbolischen Abstraktion oder zum symbolischen Gedächtnis an der Schwelle der besonders in den vierziger Jahren entwickelten kybernetischen Theorien zur künstlichen Intelligenz. Die von ihm als symbolisch begriffene Gedächtnisleistung des einzelnen, welche vergangene Erfahrungen nicht rein zu wiederholen vermag, sondern immer auch rekonstruiert und durch Phantasie erweitert, schafft das den Bemühungen um eine elektronische Variante dieser Gedächtnisarbeit grundlegende Problem. Wenn auch später in einem nie erreichten Maß durch elektronische Rechner Informationen gespeichert und abgerufen wurden, so schien doch eine Angleichung an die menschliche Gedächtniskapazität ebenso fern, wie es nahelag, die Forschung in eben dieser Hinsicht voranzutreiben.

Einer der »Pfadfinder« (Alexander von Cube) auf dem Wege zur künstlichen Intelligenz ist Norbert Wiener, der mit seinem 1948 erschienenen Buch »Cybernetics« die ersten wichtigsten Ergebnisse auf dem Gebiet der Steuerungs- und Regelungstheorie zusammengefaßt und mit eigenen weitreichenden Überlegungen zur systematischen Disziplin entfaltet hat. Maschinen mit Gedächtnis, lernende und sich selbst reproduzierende Maschinen sind der Gegenstand, dem sich die neue Disziplin widmet. Bereits 1940 stellt Wiener mit Überle-

gungen zur Entwicklung von Rechnern für die Lösung partieller Differentialgleichungen einen Forschungszusammenhang zwischen Rechenmaschinen und Bildabtastprozessen beim Fernsehen her. Er entwickelt Empfehlungen für eine elektronische Rechenmaschine mit einem zentralen numerischen Addier- und Multiplizierwerk, welche unter Berücksichtigung des binären Zahlensystems zu eigenen logischen Operationen fähig ist und eine Vorrichtung zur Datenspeicherung besitzt.

Die Anforderungen an diesen Apparat, in dem bereits der heutige Computer wiederzuerkennen ist, ergeben sich aus dem Interesse an Prognostik. Wiener ging es im besonderen um die Lösung des Problemes optimaler Vorhersagen, um eine durch Variationsrechnungen verfügbar gemachte Statistik der Zufallsprozesse. Der Informationsgehalt einer Aussage über künftig mögliche Prozesse ergibt sich aus einem Ordnungswert, der bei der Entscheidung zwischen gleichwahrscheinlichen, einfachen Alternativen erzeugt wird. Dieser Ordnungswert als ein rein mathematischer steht für die Identität, die Einheit der Information. Klassische Statistik, Untersuchungen zur Informationsverschlüsselung oder – wie im Falle Wieners – zum Problem von Rauschen und Nachricht in elektrischen Filtern kamen zu vergleichbaren Ergebnissen: Der maximale Informationsgehalt als Grad der Ordnung innerhalb eines Systems ist bestimmt durch sein Gegenmaß, die Entropie, das Maß des Grades an Unordnung. Informationsidentität ist ein aus logischer Operation ermittelter mathematisch-symbolischer Meßwert, der die Koinzidenz möglicher Prozesse

bestimmt, etwa am Beispiel Wieners aus dem Militärischen, wenn das Geschoß im Falle der Flugabwehr nicht auf das Ziel selbst abzuschießen ist, sondern auf eine Koordinate im Raum, wo Geschoß und Ziel zu einem späteren Zeitpunkt zusammentreffen könnten.

Zwar haben sich, wie Wiener berichtet, die Berechnungen im militärischen Bereich zunächst nicht durchgesetzt. Die Bedingungen der Flugabwehr rechtfertigten nicht die Konstruktion von entsprechenden Apparaten. Die Prinzipien wären jedoch als einwandfrei und praktisch herausgestellt und in anderer Hinsicht angewandt worden. Im besonderen habe sich jener Typ von Integralgleichungen als interessant erwiesen, auf den sich das Variationsproblem reduziere. Entsprechende Vorhersagetheorien und statistische Nachrichtentheorien wären bereits Ende des Krieges einem großen Teil der Statistiker und Nachrichteningenieure in den Vereinigten Staaten und Großbritannien bekannt gewesen.

Doch Wiener forscht in jenen Jahren nicht nur im Bereich der Prognostik. Die Erforschung von Leitungsmechanismen und Rückkopplungen wird speziell in Verbindung mit Herz- und Nervengewebeuntersuchungen vorgenommen. Mediziner, Psychologen, Soziologen und Anthropologen werden an den Forschungen beteiligt. Für Wiener ist es keine Frage, daß Information und Übertragung auch und besonders als Mechanismen der fortschreitenden Organisation vom Einzelwesen zur Gemeinschaft von Bedeutung sind und fächerübergreifende Zusammenarbeit nötig machen. Die neuen, ultraschnellen Rechenmaschinen sind nicht nur als zentrale

physikalische Steuerungssysteme zu bewerten; Wiener versteht sie im Prinzip als ein »ideales zentrales Nervensystem« für automatische Regelungsanlagen mit einem künstlichen »kinästhetischen« Sinn. Wo Wiener noch im 19. Jahrhundert die Entwertung des menschlichen Körpers durch die Maschinerie begreift, sieht er im 20. Jahrhundert, in der zweiten, »modernen« industriellen Revolution, die mögliche Entwertung des menschlichen Gehirns durch die automatischen Rechenmaschinen, zumindest in den einfachen und routinemäßigen Entscheidungen. War das 17. und frühe 18. Jahrhundert das Zeitalter der Uhren und das späte 18. und 19. Jahrhundert das Zeitalter der Dampfmaschinen, so ist nach Wiener das 20. Jahrhundert als das Zeitalter der Kommunikation und Regelung zu begreifen. Der Automat hat sich von der Spieluhr über die Wärmemaschine bis hin zu jenen von der modernen Nachrichtentechnik hervorgebrachten elektronischen Steuerungssystemen fortentwickelt.

Werner Heisenbergs Unschärferelation, welche besagt, daß sich Ort und Geschwindigkeit eines Teilchens nicht gleichzeitig genau bestimmen lassen und somit eine exakte Berechnung der Vorgänge in Zeit und Raum nur rein statistisch möglich ist, bestimmt in gewisser Hinsicht die Rolle der automatischen Rechenmaschinen, die derartige Messungen übernehmen und Realentwicklungen durch mittlere Resultate statistischer Berechnungen vorhersagen. Mit anderen Worten: Aussagen über die Realität des Gegebenen sind in der modernen Physik statistischer Natur. Erst oberhalb be-

stimmter Größenordnungen, also auf abstrakt-symbolischer Ebene, lassen sich genaue Bestimmungen festlegen. Die Eindeutigkeit der Aussage über gegebene Phänomene hat mathematischen Charakter. Das Erfaßbare bleibt mit Rücksicht auf das Provisorische erfaßt. Wer will, kann es so verstehen, daß die Weltsituation im Grunde mythisch bleibt[1].

Eben diese Annahme eines mythischen Weltgrundes bekräftigt den Vitalismus Bergsons in seiner Opposition zur rein mechanistischen Auffassung der Welt. Wie Wiener betont, entspricht es dem Wunsch, wenigstens eine »schattenhafte Vorstellung von Seele und Gottesbegriff« zu bewahren. Und die Vitalisten hätten Recht, wenn sie dem Materie-Begriff von Newton widersprächen. Dieser sei nicht deckungsgleich mit den Erkenntnissen der neueren Physik. Dennoch hätte die Einsicht der Quantentheoretiker wenig mit den »anthropomorphen Wünschen« der Vitalisten gemein. Der moderne Automat lebe in der gleichen Bergsonschen Zeit wie der lebende Organismus. Warum sollte daher das Funktionieren des lebenden Organismus nicht das gleiche sein wie das des Automaten? Aus kybernetischer Sicht werden lebende Organismen und elektronische Automatismen als jeweils informationsverarbeitende Regelungssysteme verstanden.

---

1 Vgl. Michael Hochgesang: Mythos und Logik im 20. Jahrhundert. Eine Auseinandersetzung mit der neuen Naturwissenschaft, Literatur, Kunst und Philosophie. 2. Aufl. München 1969, S. 20f.

Wie aber definiert sich in diesem Kontext Information. Die Untersuchungen Wieners geben Hinweise auf Zusammenhänge zwischen Zufallsprozessen in herkömmlichen Lebenszusammenhängen (Börsenkurs- und Temperaturschwankungen), im Nervensystem wie in nachrichtentechnischen Anlagen. Wo zeitkontinuierliche Spannungsänderungen auftreten, etwa in einer Telefonleitung oder in einem Schwingungskreis eines Fernsehgerätes, bestimme die statistische Auseinandersetzung mit jenen dort wirkenden Zufallskräften die Genauigkeit der Reproduktion eines jeweiligen Signals oder die möglichst optimale Übermittlung der Information. Information ergibt sich folglich aus einem distinktiven Vorgang. Sie sei nach einer ihrer geläufigsten Formen die »Registrierung einer Auswahl zwischen zwei gleichwahrscheinlichen, einfachen Alternativen«. Wiener nennt als Beispiel die Möglichkeit, mit einer Münze Wappen oder Zahl zu werfen. Information ist nach diesem Beispiel ein Entscheidungsvorgang, in welchem die eine Alternative sich durch die andere negativ bestimmt sieht. Information ist für Wiener ein immaterieller Vorgang oder – am Beispiel – ein symbolischer (der Wahl). Information sei Information, sagt Wiener, weder Materie noch Energie.

Das genannte Beispiel eines kleinsten informativen Vorgangs zwischen Wappen und Zahl verweist auf die Dichotomie der Digitalrechner, ihre binäre Struktur, die auf der Basis der Speicherung einer großen Anzahl dieser Ja- oder Nein-Entscheidungen komplexe Informationen abrufbar werden lassen. Der Rechner wird der Ge-

dächtnisfunktion des menschlichen Gehirns angeglichen. Wo im menschlichen Nervensystem Neuronen und Synapsen zur Informationsspeicherung und -verarbeitung beitragen, übernehmen elektronische Speicherfunktionen und -koordinierungen diese Aufgabe auf »künstlichem« Wege. Das menschliche Gehirn wird als logische Maschine verstanden, in dem Sinne, daß nach Wiener alle Logik durch die Grenzen des menschlichen Geistes begrenzt wird, soweit er logisch denkt. Es mag besagen, daß die logische Maschine als Produkt der menschlichen Logik die mechanischen Prozesse des menschlichen Gehirns lediglich transformiert. Doch Wiener möchte zeigen, daß diese Transformation logischer Mechanismen auf ein dem nervlichen System entsprechendes künstliches System zu bedingten Reflexen und Gedankenassoziationen fähig ist. Potentiell sei die Maschine lernfähig. Die arbeitende Rechenmaschine sei mehr als die bloße Verkettung von Relais und Speichermechanismen. Sie enthalte auch die Inhalte ihres Speichers, die niemals vollkommen gelöscht würden. Wo im nervlichen System es sehr wahrscheinlich ist, daß Information als »Veränderung der Durchlässigkeit der Synapsen« gespeichert werde, sei eine entsprechende Informationsspeicherung in künstlichen Maschinen ohne weiteres vorstellbar.

Es sei durchaus möglich, jede Nachricht, die in den Speicher geht, dazu zu veranlassen, auf »permanente« oder »semipermanente« Weise die Gittervorspannungen von Elektronenröhren zu verändern und mithin den numerischen Wert der Vereinigung von Impulsen, der

die Röhre oder Röhren zum Schalten veranlaßt.

Es ist dies nur eine der vielen möglichen technischen Erklärungen für eine autonome Leistung des Rechners. Die Idee eines »neuralen Mechanismus« wirft die grundsätzlichen Probleme des Verständnisses von intelligenten, schöpferischen Denkprozessen auf. Wiener fragt nach den Prinzipien der Gedankenassoziation, der Fähigkeit des Identifizierens von Personen und Dingen oder symbolischen Formen – etwa den Kreis als Kreis zu erkennen, ob er groß oder klein, nahe oder weit entfernt sei. Die Antwort Wieners entspricht der bei Cassirer hervorgehobenen symbolischen Leistung des Bewußtseins. Wie Wiener es begreift, sind wir bestrebt, alle Objekte unserer Aufmerksamkeit, in eine »Standardlage« oder eine bestimmte »Orientierung« zu bringen. Es gelte, die visuellen Bilder, die wir von den Objekten formten, nur innerhalb eines möglichst kleinen Bereiches zu variieren. Form oder Bedeutung eines Gegenstands werden so – ganz im phänomenologischen Sinne – durch einen Reduktionsprozeß des Bewußtseins (wieder-) erkannt. Es sei, so Wiener, ziemlich offensichtlich, daß jeder Schritt in diesem Prozeß – und das bedeutet eben Reduktion – die Zahl der Neuronenbahnen vermindere, die bei der Übertragung visueller Information beteiligt sind. Die Information werde mehr und mehr zu der Form gebracht, in der sie im Gedächtnis aufbewahrt und verwendet wird. Wiener spricht auch von einem Vorgang der »Konzentration« visueller Information. Information wird – wie der ursprünglich von Chemikern verwendete Begriff der Konzentration nahelegt – zu-

sammengedrängt, auf ihren Gehalt gebracht. Das ist der Prozeß, den die in der Phänomenologie bedeutsame Reduktionsmethode anstrebt. Die visuellen Objekte werden von dieser Bewußtseinskonzentration aus verstanden und als Objekte definiert, nie so, wie sie uns als solche erscheinen, immer von dem visuellen Konzentrat aus, das wir im Gedächtnis von ihnen bewahrt haben.

Wiener versucht, diesen Wahrnehmungsprozeß als den Prozeß der Übertragung einer visuellen Information in seinen jeweiligen Reduktionsschritten möglichst genau zu bestimmen. Der erste Schritt dieser Reduktion oder Konzentration erfolge beim Übergang zwischen Netzhaut und Sehnerv. Dadurch, daß die Retina wie alle Sinnesorgane der Akkomodation unterworfen sei, wird ihre Fähigkeit, Reize zu empfangen und weiterzuleiten, bei konstanten Reizen herabgesetzt. Bei wechselnden Reizen – eben bei filmischer Wahrnehmung oder den als »Nachbilder« aufgefaßten Schwankungen zwischen zwei Reizen – scheine hingegen der Sehmechanismus nicht durch Akkomodation zu ermüden, sondern sich sogar in eine besondere Befindlichkeit zu steigern. Dazu sei noch zu bemerken, daß nur dreiviertel der Fasern im Sehnerv auf das Aufleuchten des Lichtes reagiere und das Auge wohl seine intensivsten Eindrücke von den Rändern empfange. Das Auge selbst – um eine »Standardschärfe« bemüht – verkleinere die gesamte unbrauchbare Information, die ein Bild enthalte. Es ist dementsprechend auf Relevanz ausgerichtet, so daß jedes vom Auge aufgenommene visuelle Bild bereits etwas Abstraktes, etwas »von der Art einer Umrißzeich-

nung« habe, was z.B. erklären könnte, daß wir bei Umrißzeichnungen – etwa bei gelungenen Porträtskizzen – die gezeichneten Personen identifizieren können. Wie Wiener sagt, »zentrierten« wir unsere Bilder um den »Brennpunkt der Aufnahmefähigkeit« und reduzierten sie mehr oder weniger auf Umrisse. Durch diese Reduktion würden sie vergleichbar mit im Gedächtnis gespeicherten Standardeindrücken. Durch bestimmte Assoziationsprinzipien würde die Identifikation dann vorgenommen, – Wiener nennt nach Locke das Prinzip der Berührung, der Ähnlichkeit und das mit dem der Berührung zusammenfallende von Ursache und Wirkung.

Daß dieser Vorgang der visuellen Bildreduktion und Gedächtnisspeicherung zu mechanisieren sei und eine mechanische Rezeption und Identifikation hergestellt werden könne, ist hierbei Wieners entscheidender Gedanke zur künstlichen Intelligenz. Der Apparat nimmt visuelle Bilder auf, reduziert sie und vergleicht sie mit bereits gespeicherten Eindrücken von ebenfalls reduzierten Bildern. Wiener stellt sich den Vorgang der visuellen Bildreduktion auf der Grundlage eines »Punktnetzes« vor. Dieses Netz sei so verteilt – und unmittelbar ist an die Bildschirmpixel moderner Computer zu denken –, daß es jedem Punkt im visuell – etwa durch Photo- oder Filmkamera – aufgenommenen Bereich in »irgendeinem geeignet definierten Sinne nahekommt«. Die Punkte oder Parametermengen sollen folglich benutzt werden, um die nötige visuelle Reduktion auszuführen.

Es ist jetzt vorstellbar, wie anhand eines »Vergleichsbereiches« von fixierten Eindrücken unter Maß-

gabe einer bestimmten Toleranz Identifizierungen stattfinden könnten. Es beschreibt in gewisser Hinsicht die erweiterte Grundfunktion eines Lesegerätes, des Scanners. So wie im Falle des Lesegerätes die Formen einzelner Buchstaben abgetastet und bestimmt werden können, soll hier das Gerät die visuelle Bestimmung der Gestalt leisten, das, was die heutige Bilderkennungstechnologie z.B. im Rahmen von Sicherheitssystemen bereits möglich werden läßt, wo die Apparatur die Gesichter von zutrittsberechtigten Personen wiedererkennt.

Die Idee der künstlichen Intelligenz erweist sich nach den Ausführungen Wieners rückbezüglich auch als Theorie der menschlichen Wahrnehmungsprozesse, speziell der Formwahrnehmung, von der Wiener annimmt, daß sie mit dem Alpharhythmus des Gehirns verbunden sei, welcher dem Abtastrhythmus eines Fernsehgerätes entspräche. Im Zustand des tiefen Schlafs verschwinde dieser Rhythmus, und er trete dann am stärksten hervor, wenn die Augen beim Wachen geschlossen sind oder wir im Raum auf nichts Bestimmtes starrten. – Das Gehirn entspricht folglich nicht der bloßen physikalischen Struktur der Rechenmaschine, sondern einer mit dieser physikalischen Struktur kombinierten und am Anfang einer Kette von Operationen gegebenen »Instruktion«. Zu ihm gehörten alle gespeicherten Informationen und eben die mit Ablauf dieser Kette von Operationen gewonnenen. Information sei im Gehirn folglich in »irgendeiner physikalischen Form« als Gedächtnis gespeichert, aber auch in

der Form zirkulierenden Gedächtnisses vorhanden, von der aus sich die Instruktionen für Aufmerksamkeit, Ideen und Eingebungen ableiten. Allgemein gesehen scheint das Gehirn folglich in seiner Funktion aus einem zirkulierenden und einem nichtzirkulierenden, permanenten Gedächtnis zusammengesetzt.

Daß dieses Gedächtnissystem nicht nur etwas zu tun habe mit dem künstlichen System des Rechners, sondern auch mit politischen, wirtschaftlichen und sozialen Systemen, in denen Menschen leben, ist eine der kybernetischen Grundannahmen. Und wo Wiener im zirkulierenden Gedächtnis das Mittel für Erlernung, Speicherung und Übertragung von Informationen sieht, begreift er im gesellschaftlichen Kontext die Medien und ihre Einrichtungen, von der Presse über das Telefonsystem bis hin zu Post, Theater, Kinos, Schulen und Kirche als Instanzen einer dem zirkulierenden Gedächtnis vergleichbaren Funktion, aber auch als Instanzen einer Doppelfunktion, soweit mit der Kommunikation immer auch vorrangig wirtschaftliche Interessen verfolgt werden, wo es zu einer – so Wiener – »dreifachen Einschnürung« der Kommunikationsmittel komme. Es würden zum einen stets die weniger gewinnbringenden Mittel den gewinnbringenden weichen. Die Mittel wären zum anderen in den Händen einer sehr begrenzten Klasse der Reichen und drückten weitgehend die Meinungen jener Klasse aus. Und zum dritten würden sie als Mittel der politischen und persönlichen Macht vor allem jene anziehen, die nach dieser Macht strebten. Und etwas anderes: Auch diese Systeme seien kaum »homöo-

statisch« und der Auflösung ebenso gefährlich nahe wie das Gehirn vieler Menschen dem mentalen Kollaps.

Trotz aller unerforschten Gedächtniskapazität bleibt das Gehirn nach Wiener ein begrenztes System und habe vermutlich wie andere Formen von Organisation eine obere »Grenze der Größe« (D'Arcy Thompson). Das im Vergleich zu Tieren höchstentwickelte Nervensystem des Menschen mit seinen »längsten Ketten wirkungsvoll operierender Neuronen« stehe vermutlich sehr dicht am Rand einer Überlastung, am Rand einer Art geistigen Zusammenbruchs, der durchaus zum Wahnsinn führen könne. Die Überlegenheit des menschlichen Gehirns gehe konform mit der Tatsache, daß Geistesstörungen wohl am häufigsten bei Menschen aufträten. Interessant genug: Der mögliche Wahnsinn neuronaler Überbelastung scheint hier in entsprechender Auswirkung auf die möglichen Leistungen künstlicher Intelligenz übertragbar. Dem künstlichen System, soweit es bei aller Affinität zum menschlichen Gehirn auch fortentwickelt werden kann, wohnt immer auch die Gefahr dieser es in seinen Funktionen grundlegend verändernden Katastrophe inne. Wer weiß, fragt Wiener, wie weit sich das menschliche Gehirn nicht bereits auf dem Weg zu seiner destruktiven Spezialisierung befindet.

In zwei 1961 verfaßten ergänzenden Kapiteln zu seinen »Cybernetics« hat Wiener die Problematik noch einmal aktualisiert und spezifiziert. »Lebende Systeme« sind für ihn charakterisiert durch die Fähigkeiten des Lernens und der Selbstreproduktion bzw. Fortpflan-

zung. Beide Eigenschaften, so verschieden sie auch erscheinen mögen, stehen nach Wiener in enger Berührung. Lernen ist für ihn nicht nur ein ontogenetischer, also ein das Individuum betreffender Vorgang; Wiener spricht von einem »rassischen« oder »phylogenetischen« Lernen, einem Lernprozeß, der die für die »fortdauernde Existenz der Rasse« vorteilhaften Eigenschaften gegenüber den weniger bedeutenden durchsetze. So fragwürdig diese evolutionstheoretische Überlegung hinsichtlich eines »rassischen« Lernens bleibt, sie steht im Zusammenhang mit der von Wiener aufgeworfenen und eher rhetorischen Frage, inwieweit von Menschenhand geschaffene Maschinen lernen und sich reproduzieren können. Oder anders: Können Maschinen als lebende Systeme aufgefaßt werden, und sind sie damit wesentlicher Teil einer evolutionären Spezialisierung des Menschen?

Am Beispiel eines Schachprogrammes, das aus eigenen Fehlern bzw. den erfolgreichen Zügen des Gegenspielers lernt, und am Beispiel des Stierkampfes bzw. des Kampfes zwischen Mungo und Kobra nähert sich Wiener dem Problem. Wie die Beispiele im einzelnen verdeutlichen, ist der jeweilige Sieg Ergebnis eines unterschiedlichen Handlungsschemas. Beim Kampf zwischen Mungo und Schlange zeige sich, daß das Handlungsschema der Schlange auf einzelne plötzliche Reaktionen beschränkt sei, während das Handlungsbild des Mungos seine gesamte kämpferische Aktion umfasse: Durch fortwährende Scheinangriffe verleite der Mungo die Schlange zu fortwährenden und für ihn nach und

nach bestimmbar werdenden Vorstößen. Der Mungo – so Wiener – handle wie eine lernende Maschine. Die Schlange werde durch den Mungo in eine für sie schlechtere Position versetzt, ähnlich wie ein Tennisspieler versuche, den Gegner zu einer Reihe von Rückschlägen zu bringen, welche ihn fortschreitend in eine ungünstigere Rückspielposition brächten. Und auch der Stierkämpfer habe ein großes »Repertoire möglicher Aktionen«, um den Stier immer wieder in eine Angriffshaltung zu versetzen und dies bis zum Ende des Kampfes auszudehnen. Übertragen auf den Komplex Mensch-Maschine zeigen die Beispiele ihre bedrohliche Komponente. Soweit sie verdeutlichen, geht der Lernprozeß zurück auf eine prognostische Einschätzung der Gewohnheiten des anderen. Der Sieg werde zum Bestandteil einer überlegenen Technik. Dies sei durchaus mechanisch umzusetzen, wie im besonderen die von A. L. Samuel und S. Watanabe beschriebene Dame spielende Maschine bewiesen habe. Eine in zehn bis zwanzig Stunden programmierte Maschine kann lernen, den Menschen in diesem Spiel zu besiegen. Für Wiener ist es mehr als der Beweis einer Mechanisierung von Lernprozessen, wenn er in diesem Zusammenhang an Goethes Zauberlehrling erinnert. Die Eigendynamik bestimme die Magie der Technik, und man müsse beachten, ob man dort, wo man sie eingeschaltet habe, auch wieder abschalten könne. Hier sind im besonderen die Gefahren der von elektronischen Maßgaben bestimmten wirtschaftlichen, politisch-administrativen oder militärischen Strategien anzuführen.

Soweit Wiener über lernende Maschinen. Daß sie sich wie jedes andere lebende System auch reproduzieren können, ist für ihn ebenfalls keine Frage. Grundlegend für eine Theorie der selbstreproduzierenden Maschinen sei die kanonische Form der Darstellung von nichtlinearen Übertragern. Jeder unbekannte nichtlineare Übertrager könne durch eine Summe linearer Ausdrücke imitiert werden, mit festen Charakteristiken und einem geeigneten Koeffizienten. Letzterer sei als das statistisch mittlere Produkt der Ausgänge des unbekannten Übertragers und eines besonders bekannten Übertragers zu bestimmen. Der entsprechende Koeffizient werde dann auf die Teile des Rückkopplungsapparates automatisch übertragen und somit eine »white box« geschaffen, welche potentiell die Charakteristiken jedes beliebigen nichtlinearen Übertragers annehmen kann. Philosophisch sei dieser Prozeß vergleichbar mit biologischen Prozessen, etwa der Tätigkeit des Genes, das als Modell handele, um andere Moleküle des gleichen Genes aus einer unbestimmten Mischung von Amino- und Nukleinsäuren zu formen, oder eines Virus, der andere Moleküle des gleichen Virus aus den Geweben und Säften seines Wirtes in die eigene Form überführe.

Zwar werden hier recht komplizierte Vorgänge beschrieben; sie zeigen jedoch, welche strukturell angenommenen biologisch-physikalischen Entsprechungen die Theorien möglicher lernfähiger und sich selbst reproduzierender Systeme beeinflussen. Sie haben sich in der neueren Zeit weiterentwickelt bis hin zu Versuchen im Bereich der Bio-Chips. Beispielsweise wurde das an

einem Max-Planck-Institut für Biochemie weiterentwikkelte Protein Bakteriorhodopsin als Medium der Informationsspeicherung untersucht und getestet. – Die Idee einer »plasmatischen Maschine« scheint nicht länger nur der Welt der Science-fiction-Erzählungen vorbehalten.

Wieners Interesse jedenfalls gilt einem System, das sich selbst organisiert, indem es lernt, indem es sich reproduziert und immer wieder neu formiert. Im Bereich der Elektrophysiologie, bei der Selbstorganisation der Elektroenzephalogramme oder Gehirnwellen, versucht Wiener die Zusammenhänge zwischen Gehirntätigkeit und künstlicher Intelligenz zu ermitteln. Wie er hervorhebt, war erst durch die Entwicklung der Elektronik die Elektrophysiologie in der Lage, auf eine angemessene, verzerrungsfreie Weise elektrophysiologische Spannungen zu messen und aufzuzeichnen. Die auf Edisons Entdeckungen zurückgehende Anwendung der Vakuumröhre, welche eine Transformation von schwachen auf starke Potentiale erlaubt, wie die Anwendung des Kathodenstrahl-Oszillographen machten es möglich, Zeitverläufe kleiner Potentiale genau aufzuzeichnen, – etwa die Potentiale, die zwischen zwei auf die Kopfhaut aufgesetzten Elektroden entstehen. Wo es allerdings möglich war, auf diesem Wege bestimmte vorherrschende Frequenzen zu erkennen, etwa den Alpha-Rhythmus mit ca. 10 Schwingungen pro Sekunde, so waren doch genaue, objektive Charakteristiken nicht zu ermitteln, besonders dann, wenn Aufzeichnungen mit einem Farbschreiber durchgeführt wurden.

Im Massachusetts Institute of Technology allerdings wurden derartige Aufzeichnungen mit einem Magnetband vorgenommen und durch Autokorrelationsfunktionen präzisiert. Information konnte durch die Autokorrelationsaufzeichnungen bis zu jenen Grenzen ermittelt werden, die auch durch ein Spektrometer erreicht werden. Es war so eine Methode vorhanden, das Spektrum von Gehirnwellen zu bestimmen und von diesen Bestimmungen aus wiederum Rückschlüsse auf mögliche Synapsenfunktionen zu ziehen, wenn etwa Wiener den »Kombinationsmechanismus« der Synapse betont, ihren »Schleusenmechanismus«. Durch Spitzen übertragene nervliche Impulse werden von den Synapsen, um es in einem vereinfachten Schema auszudrükken, kombiniert, insoweit eine geeignete Kombination möglich ist und für diesen Fall »zündet« die Synapse und gibt den Impuls gebündelt weiter. Der zentrale Alpha-Rhythmus des Gehirns bestimmt dieses »Schleusen« in einem Takt von 1/10 s, das ist in etwa seine Dauer. Weitere Experimente belegen diesen Rhythmus auf – wie Wiener betont – beunruhigende Weise. Wenn Licht in Intervallen mit einer entsprechenden Periode von 1/10 s in das Auge hineingeblitzt wird, verändert sich der Alpha-Rhythmus des Gehirns. Er verändert sich auch, wenn Versuchspersonen einem elektrischen Flakkern durch elektrostatische Induktion mit einer Frequenz von ungefähr 10 Hz ausgesetzt wurden. Wie durch die Theorie von der Selbstorganisation der Gehirnwellen angenommen wird, tritt im Falle dieser Experimente eine Beeinflussung jener autonomen Funkti-

on ein, die sich als »Phänomen der Anpassung der Frequenzen« erweist. Es ist Wieners Zentralthese seiner »Cybernetics«, daß eine durch Frequenzanpassung erzeugte nichtlineare Wechselwirkung ein sich selbst organisierendes System herstellen kann. Der Vorgang entspräche womöglich dem »fundamentalen Phänomen des Lebens«, von dem Wiener behauptet, daß es darin bestehe, andere Makromoleküle nach dem Vorbild bestehender Makromoleküle zu formen. Die Lern- und Reproduktionsfähigkeit lebender Systeme wird folglich durch etwas wie einen grundlegenden dynamischen Abbildungs- resp. Verdoppelungsvorgang angenommen, ein Vorgang, der mit der »Anpassungswechselwirkung« der Frequenz zu tun haben könnte und mit der Erzeugung von Molekülen des Virus aus einem »indifferenten Magma von Amino- und Nukleinsäuren«.

18. Massenhirn und Mediensubjekt

Der von Norbert Wiener hervorgehobene Vergleich zwischen dem Gedächtnissystem und den politischen, wirtschaftlichen und sozialen Systemen kursiert in den unterschiedlichsten anthropologischen Betrachtungen zur »kollektiven Intelligenz«. Der belgische Politiker und Sozialtheoretiker Hendrik de Man hat in seinem 1951 veröffentlichten Buch »Vermassung und Kulturverfall« unter der Überschrift »Das Massenhirn« über das Problem der »vicarious experiences«, über die zunehmende Wirkung jener »stellvertretenden« Erlebnisse nachgedacht, die eine neue Form eines Massengedächtnisses evozieren. Erlebnissubstitution wird zum Motor kollektiver Formationen, die sich den Kapazitäten individueller Bewußtseinstätigkeit überordnen. Die Umwelt, in welcher der moderne Mensch lebe und aus welcher er seine Eindrücke und psychologischen Reize erhalte, habe sich durch Technik und Medien nicht nur in einem fortschrittlichen Sinn enorm erweitert. Die allgemeine Beschleunigung des Erlebens übersteige die Grenzen menschlicher Aufnahmefähigkeit. Die Bewußtseinsvorgänge setzten eine »gewisse Dauer« voraus, die nicht »ungestraft« durch eine Überhöhung der Sinnes eindrücke ignoriert werden dürfe. Wer mit einer Geschwindigkeit von achtzig Kilometern im Auto eine Stunde durch die Gegend fahre, nehme unter Umständen von der Landschaft weniger wahr, als wenn er nur

fünf Minuten in dieser Landschaft zu Fuß ginge. Die Verringerung räumlicher Entfernungen und die »Annihilisierung« zeitlicher Distanz hätten die »kombinierte Wirkung«, die Eindrücke in einer Weise zu komprimieren, daß die Zeit zur angemessenen Aufnahme im Bewußtsein nicht mehr ausreiche.

Erlebnissubstitution bezeichnet folglich jenen Zustand, der das individuelle Bewußtsein an eine vermutete Leistungsgrenze geführt hat und ihm dort eine relativ unkritische wie oberflächliche Funktion gegenüber den nicht mehr zu verarbeitenden Informationen zuweist. Dieses Leben in der Gegenwart der Erlebniskomprimierung begünstigt nach de Man Tendenzen zur Schizophrenie. Es erhöhe latente, unkontrollierbar werdende Bewußtseinsvorgänge, ein »aufgestapeltes Residuum« ungeklärter und unverarbeiteter Eindrücke. Die Bestätigung der »Kollektivseele« durch die seelische Überfrachtung und Überforderung des einzelnen unterstützt die ebenso sinnlose wie in ihrer ganzen Sinnlosigkeit immer bedeutender werdende Organisation eines übergeordneten, gewissermaßen das individuelle Bewußtsein enteignenenden Gedächtnisses. Die Ausschaltung herkömmlicher Urteilsfähigkeit, die Unfähigkeit, zwischen wahr und falsch zu entscheiden, die persönliche Überantwortung an Mode, Masse und kollektive Gefühle gehe mit dieser Tendenz einher. Von hastigen und unverdauten Eindrücken hineingehalten in verstärkte seelische Verwirrung, könne der Mensch nicht nur unglaublich bestialisch und grausam werden, sondern in jedem Fall »total unlogisch«.

Das als »Vermassung« beschriebene Phänomen ist als Vorgang der massenmedialen Zurichtung und Entsubjektivierung des einzelnen zu betrachten. Wo Filmindustrie, Radio, Fernsehen und eine unüberschaubare Menge an Druckerzeugnissen ein kaum befriedigend zu bewältigendes Informationsangebot unterbreiten, nimmt jene »passive Reaktionsfähigkeit« zu, die nach de Man der Massenseele eigen ist. Er spricht auch von dem »ergokratischen« Charakter unserer Kultur. Dem überarbeiteten, im Sinne Spenglers auf »Wachsein« ausgerichteten modernen Menschen bleibe eine Leere, die er durch eine »künstliche Welt von Ersatzbefriedigungen« auszufüllen suche. Der »entwurzelte, entmenschlichte, verzettelte Zeitgenosse« sei zusammen mit der Erde des kopernikanischen Weltbildes aus der Achse geworfen und dadurch seines Gleichgewichts beraubt. Nun bilde er sich eine künstliche Umwelt oder lasse sie sich bilden, eine Umwelt, die in Medien und Reklame vordringlich mit einem »Appell an das Gefühlsmäßige« aufwartet. De Man nennt es auch eine »okkulte Einwirkung auf das Unterbewußtsein«. Der kritische Verstand sieht sich den Surrogaten ausgeliefert, an deren Entstehungsgeschichte er womöglich nicht ganz unbeteiligt gewesen ist.

Das »Massenhirn« ist ein Hirn der Sensationen. Etymologisch gesehen hat sich der Begriff der Sensation ganz in dem Sinne der massenmedialen Tendenz gewandelt. Aus der ursprünglich neutralen Bedeutung »Sinneseindruck« ist jene eines »aufsehenerregenden Ereignisses« geworden. Die Sensation, heute mehr als

der einzelne wahrnimmt, erscheint als ein seine Passivität einbeziehendes Phänomen. Gegenüber dem kritischen Verstand ist die Kollektivseele die der Sensationen. Der einzig aktive Anteil in ihr ist jenes Maß der Aufgeregtheit, das eben von diesen Sensationen gesteuert wird. Der »Reiz« der Sensation ist bereits Teil der Überantwortung an das mit ihr verbundene Geschäft. Mit dem durch sie erzeugten Bedürfnis reagieren die einzelnen auf die mit dem Massengeschmack zugleich abgestimmte Ware. Die Sensation erscheint als die dem Idealbedürfnis am ehesten genäherte Konsumstimulanz. Das Idealbedürfnis bezeichnet dabei die dem Bedürfnis zugewiesene und von diesem selbst abstrahiert bleibende ontologische Qualität. Wenn auch in dieser Hinsicht unreflektiert nennt de Man standardisierende Idealnormen der Schönheit, Mode und Manieren, die letztlich eher auf einen ausgesprochen »unteren Saum« abzielten, besonders dort, wo sich dem Rezipienten ein nicht mehr hinterfragter »festgefügter Komplex von Bildern und Gefühlen« vermittelt.

»Steigerung des Sensationsbedürfnisses« ist die Formel für das ökonomischen Sachzwängen gehorchende Substitutionsangebot der Massenmedien. Der entfesselte Drang zur Sensation wird Kennzeichen der modernen Massenseele. Das »Massenhirn« verkörpert die einer eigenen sozialökonomischen Triebstruktur unterworfene Konstitution eines von subjektiver Bewußtseinsbewältigung enthobenen technisch-medial realisierten statistischen Verstandes. Und noch vor der »Zerstörung der Werte«, die de Man in den Realisationen dieses

Verstandes angelegt sieht, ist gerade die Wertbildung und -verdichtung, die »Schablone« der von ihm selbst als »terribles simplificateurs« bezeichneten Fabrikanten dieses Gedächtnisses.

In einer eigenwilligen Verquickung von Theorieansätzen bei Spengler oder C. G. Jung und somit ganz in der Tradition wertkonservativer Theoriebildung entwickelt De Man durchaus mit Scharfsinn ein nicht unkritisches Bild der Verhältnisse seiner Zeit. Wo das »Massenhirn« zunächst ganz banal einen Hinweis auf die Bedeutung der in den photographischen, kinematographischen und dann auch elektronischen Medien angelegten Speichermöglichkeit bietet, vermutet er bereits eine psychologisch nachvollziehbare Eigendynamik dieser Prozesse. Das photographische und auch das kinematographische oder elektronische Bild stehen nicht nur paradigmatisch für das im Bewußtsein eingeprägte Phänomen. Sie stehen – phänomenologisch betrachtet – für die Identität des Gegebenen als ehemals Gegebenes und in den Medien fortexistierendes. Sie dokumentieren nicht nur Realität in einem Wirklichkeit als Wirklichkeit belegenden Sinn. Sie offerieren das Interesse an transzendentaler Illusionsverwirklichung und schließlich intelligenter Transzendenz, wo sich in ihnen noch der romantische Impuls einer das Endliche übersteigenden Vernunft und Logik wiederfindet. Die audiovisuellen Realitäten scheinen sich frei über Lebensbedingungen und Notwendigkeiten hinwegzusetzen. Es ist die quasianimistische, im Reich der unbegrenzten Möglichkeiten und Freiheiten angelegte Suche nach einer neuen funda-

mentalen Subjektbezogenheit, die sie artikulieren und deren Ziel sie substituieren.

Zwar ist es eine rigorose Übertreibung, wenn behauptet wird, daß wir alles, was wir über unsere Gesellschaft, ja über die Welt, in der wir leben, wissen, durch die Massenmedien wissen.[1] Aber es kennzeichnet zugleich die Tendenz, die de Man befürchtet hat: die Überantwortung der persönlichen Informationsleistung und -verarbeitung an eine übergeordnete Kapazität. Technische Kommunikation, eine durch technische Medien vermittelte Verständigung zwischen den Subjekten, ist zur unabdingbaren Realität geworden. Doch was ist das für eine Realität, welche die technischen Medien vermitteln? Welche Interessen werden mit der Veränderung herkömmlicher kommunikativer Prozesse verfolgt? Und gibt es tatsächlich eine manipulierende Eigendynamik und Selbstorganisation, ein kaum noch zu kontrollierendes und die Subjekte veränderndes Eigenverhalten.

Das entspräche ganz dem Charakter des »Massenhirns«. Das technische System funktioniert wie ein übergeordnetes Subjekt, es liest und druckt, es empfängt, und es sendet. Doch vollzieht es tatsächlich auch jene menschliche Bewußtseinsfunktion, die als Realitätsverdoppelung umschrieben werden kann, als eine Funktion, in der das Gegebene als Gebendes wiederge-

---

1 Vgl. Niklas Luhmann: Die Realität der Massenmedien. 2. erweiterte Auflage. Opladen 1996, S. 9.

geben wird, wo wahrgenommene Realität erneut Gegenstand einer Beobachtung wird, insofern sie, wenn das Bewußtsein sie durch Erinnerung vergegenwärtigt, erneut zur Beobachtung gelangt. Dies führte schnell zur Einsicht, daß alle Erkenntnis und so auch alle Realität bloße Konstruktion sei. Wenn vom Subjekt aus wahrgenommene Realität nur wiederum zur Beobachtung gebracht werden kann, durch Erinnerung, durch Abbild- oder Abhörvorgänge, durch Nachbildung und sog. Animation, also Wiederbelebung, besagt dies noch lange nicht, daß die primäre Realität nicht die »der Welt draußen« sei und in den kognitiven Operationen selbst liege.[2] Realität, immer nur als beobachtete, also wahrgenommene Realität aufgefaßt und der ständigen Beeinflussung durch die Beobachtungsleistung des Subjekts ausgesetzt, bliebe so tatsächlich für das Individuum immer nur ein subjektiver Faktor. Eine Gefahr, die Edmund Husserl zu widerlegen sucht, indem er davon ausgeht, daß es keinen objektlosen Gedanken, keine Idee ohne Bezug auf Realität, also objektive, nichtkonstruierte Realität gibt.

Doch das phänomenologische Unternehmen bekräftigt die Irritation. Die Bestimmung des Gegebenen am Gegebenen entzieht sich der Methode. Zwar kann durch

---

2 Vgl. zum Thema »Konstruktivismus« und zum Verhältnis von psychischen und sozialen Systemen Bernd Scheffer: Interpretation und Lebensroman. Zu einer konstruktivistischen Literaturtheorie. Frankfurt/M. 1992.

sie jene Referenzleistung des Bewußtseins verdeutlicht werden, in welcher Realität tatsächlich als vergegenwärtigte und daher immer auch subjektiv konstruierte erscheint. Tatsächlich bleibt jedoch durch den Referenzzusammenhang das Gegebene als Gegebenes ausgeklammert und nur virtuell realisiert. Damit wird es auf die idealistische Position des an sich Gegebenen zurückverwiesen. Das Wissen um eine Realität, die stets nur als konstruierte zu erfahren ist, betätigt insgeheim die Rückkehr eines Idealismus, der sich von absolut angenommenen, d.h. unkonstruierten, reinen »Welten« aus erklärt. Dieses Verständnis charakterisiert auch das Verständnis der Informationsidentität. Ist Identität der Information vereinbar zu denken mit der Tatsache, daß sie für Absender und Empfänger Verschiedenes bedeutet, so wird sie eigentümlich aus dem Referenzzusammenhang ausgeschlossen und als Identität an sich formuliert.

Identität an sich aber ist nur ein anderer Ausdruck für ein in das Mediensubjekt hineinkonstruiertes schizophrenes Moment. Die schon von de Man erkannte gesellschaftliche »Atomisierung« durch unbeschränkten Wettbewerb und »Entfesselung des individuellen Gewinnstrebens«, des Selbstinteresses, setzt sich intrasubjektiv fort. Die ganze Phänomenologie und die an sie anknüpfenden Systemtheorien belegen diese Verlagerung mit ihrem theoretischen Anspruch einer originären Dingerfahrung. So verbirgt auch das verzweifelte Streben nach Originalität, das de Man z.B. der modernen Kunst bescheinigt, den Realitätsverlust, der sich mit

diesem Interesse verbindet. Die Suche nach Originalität, den jeweiligen modischen Launen unterworfen, wird zur Flucht vor dem unerträglich gewordenen Hier und Jetzt, das sich den Dingen verstellt. Romantische wie metaphysische Ursprungssehnsüchte kehren in der Hoffnung auf die Identität eines den Phänomenen übergeordneten Sinnes wieder.

Daß dieser Sinn als Übersubjekt in seiner ganzen Morphologie und Entwicklung durch die Gesetze des Marktes bestimmt ist und einer eher psychotischen Tendenz folgt, wird – bei genauer Betrachtung – durchweg von fast allen kybernetischen, systemtheoretischen Überlegungen belegt. Das Interesse an der Herrschaft des Apparates drückt sich in den Anthropomorphisierungsphantasien der futurologischen Wissenschaft aus. Als »Surrogat menschlicher Intelligenz« (Roszak) soll sich der mehr und mehr personifizierte mentale Behelf in ein zunehmend autonomes Wesen verwandeln, ein aus eigener Initiative handelndes Gebilde. Die ultraintelligente Maschine steht in den Phantasien der Computerwissenschaftler seit Jahrzehnten auf der Schwelle ihrer Realisierung: Computer und Netzwerk als übermenschlich intelligentes, gottgleiches Gebilde.

Die andere Wirklichkeit des Apparates, seine in seiner Emanzipation angelegte Totalität, geht zurück auf die in ihm formalisierten und funktionalisierten Ansprüche. Industrie und Wissenschaft selbst sind in den Apparat, oder das globale Computernetz, eingegangen und haben dort nicht nur ihre Macht und Interessen realisiert, sondern sich selbst wesentlich auch anonymi-

siert und objektiviert. Sie haben allem in den Apparat verlegten Anspruch zufolge auch den scheinbaren Status der Unsterblichkeit, Transzendenz und Übermenschlichkeit eingenommen, der von Seiten der »Futurologen« unter den Wissenschaftlern eben der Zukunft des Apparates bescheinigt wird. Die Fähigkeit der neueren Informationstechnologien, Informationsprozesse zu regeln und auch zu kontrollieren, verleiht zunehmend dem Apparat jene transzendenten Eigenschaften, von denen aus der gesamte kommunikative Verkehr in allen zwischenmenschlichen Belangen seine Bestimmung erfährt, um nicht zu sagen: technizistisch verwaltet wird.

Eine sozialpolitische »machine à gouverner« (Wiener) ist durchaus vorstellbar, zumal davon auszugehen ist, daß die Nutzung der Technologie fraglos von den Werten derjenigen geformt wird, die den Technikern ihr Gehalt zahlen, ihre Produkte besitzen und selbstverständlich nicht ohne Einfluß auf die herrschende Politik bleiben. Die Kompatibilität von Kommunikationssystemen mit der Staatsapparatur kennzeichnet zumindest auch die Möglichkeit einer künftigen regierungspolitischen Integration fortentwickelter Informationstechnologien und damit eine weitere und schwer zugängliche Dimension der Synthese von staatspolitischen und ökonomischen Interessen, eine Synthese, die sich auf merkwürdige Weise in den Phantasien vieler Kognitionsforscher und Vertreter der KI-Forschung widerspiegelt: Eine anonyme mechanische Intelligenz schaltet sich regulativ in die gesamten kommunikativen Verhältnisse

ein, wo sie in »objektiver« Funktion der Rationalisierung und Legitimierung vorhandener Entscheidungen und Prozesse Vorschub leistet. Der rational-mechanische Verstand korreliert mit der Logik des Systems, das sich seiner zu bemächtigen sucht.

Wo sich auf digitaler Ebene eine ebenso allgemeine wie subjektive Sphäre der Kollektivität bildet, wird von der Öffnung eines neuen »anthropologischen Raumes« gesprochen, auch von einer »anthropologischen Mutation«, welche die neuen Medien evozierten[3]. In diesem Raum eine »molekulare« Demokratie angelegt zu sehen oder andere soziale Utopien, verweist fraglos auf die in das System eingebundenen politisch-ökonomischen Sachzwänge. In ihrer Abhängigkeit von Kultur und Entwicklungen innerhalb bisheriger »anthropologischer Räume« zeigt sich eine neue digitale Intelligenz alten Wertmustern verbunden. Ununterbrochen ihren »Wert« schaffend ist sie als wertbildende oder -setzende dynamische Instanz zu verstehen, mit der sich durchaus traditionelle Vorstellungen von sozialer Identität verbinden. So rückt auch die Utopie einer computergestützten direkten Demokratie als ein von lebendigen Menschen beseelter Mechanismus kollektiver Äußerung in einen Zustand »sub specie machinae«. Auch wenn alle über das Netz vermittelten individuellen Äußerungen in ihrer Einzigartigkeit erhalten bleiben,

---

[3] Vgl. hier und im folgenden Pierre Lévy: Die kollektive Intelligenz. Für eine Anthropologie des Cyberspace. Mannheim 1997.

letztlich wird der Gruppendiskurs durch ein evaluatives und meinungsbeurteilendes System berechnet. Die als demokratisch ausgewiesene Anonymität dieses Systems steht für einen Prozeß der Entsubjektivierung durch Überantwortung der subjektiven Leistung an übergeordnete Verhältnisse kollektiver Subjektivität. Das Mediensubjekt ist der Durchschnittscharakter, das standardisierte Massensubjekt. Seine Identität ist bestimmt durch das jeweilige evaluative Ideal eines gemeinsamen Zustands.

19. Triebstruktur der Medien. Herbert Marcuse

Gehlens Kulturtheorie mündet in den für ihn zentralen Gedanken, daß sich die Kultur nicht neben der Apparatur »konservieren«, d.h. erhalten kann, sondern selbst nur in den Apparat hinein gerettet werden kann. Außerhalb eines die gesellschaftlichen Verhältnisse regelnden Apparates könnte demnach Kultur nicht bestehen. Ihre Fortexistenz wäre gebunden an ihre Einverleibung in die gesellschaftlichen und übergesellschaftlichen Regelungsprozesse und damit an ihre Institutionalisierung. Eine konservierte Kultur ist eine konservative, institutionalisierte Elitekultur, die sich deutlich von einer Kultur der gesellschaftlichen »Entgliederung«, so Gehlens Begriff, abhebt. Der Charakter der gesellschaftlichen »Entgliederung«, um diesen Gedanken fortzuführen, ist der durch seine »Pleonexie«, seine unersättliche Triebhaftigkeit bestimmte einzelne. Er ist – und das ist das Thema dieses Abschnittes – weitgehend ein psychoanalytischer Charakter, insoweit Gehlen die Anwendbarkeit der Psychoanalyse in Proportion mit der »Entgliederung der Gesellschaft« steigen sieht. Der sozial desintegrierte und defunktionalisierte Mensch, der als solcher von Gehlen betrachtete Massenmensch des 20. Jahrhunderts, sei in seiner ganzen ihn zunehmend isolierenden Neurotik der zentrale Gegenstand der Psychoanalyse. Mehr noch, seine »Pleonexie« definiere das

Terrain, in welchem die Psychoanalyse empirisch forscht und sich zugleich systematisch entfaltet. Gebunden an die von ihren Selbsttäuschungen und Illusionen deformierten Charaktere bleibt ihr – und hier setzt Gehlens entschiedene Kritik ein – nur ein zugleich von diesen Faktoren bestimmtes Lehrgebäude. Das heißt dort, wo sie die »Selbsttäuschungen« oder »Illusionen« zu Elementarvorgängen erklärt, reduziere sie wie von selbst zugleich ihre empirischen und therapeutischen Möglichkeiten: Unmöglich könne sich der elitäre Charakter, also der Mensch, der sich selbst als Person konstituiert, als »Opfer einer Selbsttäuschung« begreifen.

Als Herbert Marcuse 1955, also wenige Jahre nach Gehlens Betrachtung der »sozialpsychologischen Probleme in der industriellen Gesellschaft«, seinen philosophischen Beitrag zu Sigmund Freud unter dem Titel »Eros and Zivilisation« veröffentlichte, war es ihm vor allen anderen Überlegungen wichtig zu zeigen, daß die Individualtherapie stärker als jemals zuvor von der Behandlung der gesellschaftlichen Gesamtstörung abhängig sei. In einer Kultur, welche die einzelnen in ihren Fähigkeiten und Möglichkeiten erheblich einschränke, müsse die Psychologie sich besonders mit den gesellschaftsformenden Kräften auseinandersetzen. Sie müsse folglich etwas Widersprüchliches tun, indem sie ihre psychologische Begriffsbildung politisch und soziologisch erweitere.

Der Hintergrund, vor dem Marcuse diese Forderung an die moderne Psychologie richtet, ist – wie bei Gehlen – geprägt durch die Einsicht in die zunehmende De-

struktivität der westlichen Kultur. Doch weniger die Desintegration der einzelnen, ihre fehlende institutionelle Einbindung und Funktionalisierung, sondern eher die unaufhaltsame Standardisierung und Mechanisierung ihres Lebens kennzeichnen nach Marcuse die Regression. Der Fortschritt behaupte sich durch das Recht des Stärkeren, die Beherrschung des Menschen durch den Menschen. Die Schrecken des zweiten Weltkrieges, Massenvernichtung und Konzentrationslager, die Entwicklung der Atombombe, zeigten sich als das, was als »Rückfall in die Barbarei« verstanden werden kann, als die »hemmungslose Auswirkung der Errungenschaften der modernen Wissenschaft, Technik und Herrschaftsform über den Menschen«.

Nach Marcuse, besonders in seinem Kapitel zur Dialektik der Kultur, wird Kultur im Sinne Freuds nicht durch das Lustprinzip, sondern durch das Realitätsprinzip bestimmt. Obwohl Marcuse diese Bestimmung durch das Realitätsprinzip als »das große traumatische Ereignis in der menschlichen Entwicklung – sowohl in der Entwicklung der Art (in der Phylogenese) als in der des Einzelnen (der Ontogenese)« betrachtet, interpretiert er unter dem Aspekt der »Wiederkehr des Verdrängten«, d.h. dem erneuten Verschmelzen des Realitätsprinzips mit dem Lustprinzip, das waltende Realitätsprinzip nicht ohne diesen ihm eigenen Widerspruch. Unter dem Verdikt des Realitätsprinzips bleibt der Mensch im strengen Sinne der Kantschen Antinomie ein durch das Gegenüber von Freiheit und Notwendigkeit bestimmtes Subjekt. Die ungezügelte Freiheit, die ihm in

wilden Phantasien erscheinen mag, läßt sich nur selten und nie problemlos mit den Anforderungen der Realität verbinden. Geltende soziale Normen oder bereits eingelöste Verpflichtungen unterwerfen das in der Phantasie zutage Geförderte einer Modifikation oder – entschiedener – einer »Transsubstantiation«. Es findet, wie der aus dem religiösen Kontext gewählte Begriff nahelegt, eine substantielle Verwandlung der Lust statt.

In einer Kultur, die, wie Marcuse es bei Freud formuliert sieht, allgemein gesehen auf der Unterdrückung von Trieben aufbaut, ist Triebverzicht möglicher Katalysator der aggressiven Impulse. Denn rein psychoanalytisch hat die Sublimierung, die Umwandlung der Triebregungen zu einer nichtsexuellen Bestimmung, kaum die Kraft, die ursprünglichen Triebansprüche angemessen zu befriedigen. Sie läßt sich einerseits zwar als Verfeinerung, Vergeistigung der sexuellen Triebregung begreifen, etwa in der Kunst oder im Spiel, kann sich jedoch im Nu zurückbilden und ihren sublimen Charakter verlieren bzw. umschlagen in rohe Gewalt.

Für Freud ist damit das Problem der Sublimierungen in Kunst, Kultur, Wissenschaft und Religion das der Zurückweisung von Triebimpulsen, die innerhalb menschlicher Arbeitsleistung nicht zu ihren direkten Zielen gelangen dürfen: Und diese Zurückweisung wiederum fördere die Aggressions- und Destruktionsneigung. Dadurch neige die Kultur zur Selbstzerstörung. – Für Marcuse, der an der Möglichkeit der menschlichen Selbstverwirklichung durch Arbeit festhält, ist dies eine recht einseitige und pessimistische Darstellung moder-

ner Zivilisation: Es sei entgegen der Freudschen Theorie einerseits auch Lustgewinn durch Arbeit und anderseits auch die Möglichkeit der Hemmung und Zurückweisung aggressiver wie destruktiver Triebimpulse durch Sublimierung anzunehmen. Es gebe eine Art von Arbeit, die entschieden ein hohes Maß an libidinöser Befriedigung gewähre. Diese Form der Arbeit sei aber durch die Entwicklungen von Technik und technologischer Rationalität wenig gefördert.

Weit entfernt von einer Kultur, in der Arbeitsprozesse – und zwar nicht nur die künstlerischen – aus einer »verdrängungslosen Triebkonstellation« erwachsen, zeigen sich moderne Arbeitsprozesse, soweit sie nicht längst als »Beschäftigungstherapie« ihre Funktionalität verloren haben, im Dienst universeller und objektiver Leistungsansprüche. Ganz außer Reichweite von Formen zwangloser, subjektivierter Arbeit und der in diesen Formen angelegten Möglichkeiten der Selbstrealisierung, ist der Zulauf auf die unterdrückte Form für diejenigen das erklärte Ziel, die durch Existenz- und Exkommunikationsdruck ihren berechtigten Anspruch auf Selbstverwirklichung in der Arbeit aufgeben. Im Zuge steigender Arbeitslosenquoten sind z.B. in fast allen Bereichen, in denen noch gearbeitet wird, Zustände der Entwürdigung durch unbezahlte Überstunden, erhöhten Leistungsdruck und soziale Diffamierungen an der Tagesordnung.

Der einzelne muß arbeiten, um zu leben, und beugt sich den Zwängen eines Systems, das ihm nicht nur Arbeit anbietet, sondern sich zugleich auch als unper-

sönliche Instanz und »objektive Vernunft« ausweist, die seine Instrumentalisierung bis hin in die Freizeit betreibt. Der einzelne werde »Subjekt-Objekt der Arbeit im Apparat seiner Gesellschaft«, wodurch sich ihm die Unterwerfung des Lustprinzips unter das Realitätsprinzip vollende.

Daß Rationalisierung und Mechanisierung der Arbeit zugleich Energien freisetzen, die das »freie Spiel individueller Fähigkeiten« zulassen, hat Marcuse in seiner Analyse nur mit erheblichen Einschränkungen zur Überlegung gebracht: Freiheit und Befriedigung bleiben an die Bedürfnisse des Systems gebunden. Die Zivilisation hält vehement an der bestehenden Ordnung, an ihrem »Status quo« fest und begegnet dem Interesse der einzelnen an Emanzipation und Autonomie mit verstärkter Automatisierung. Letztere findet, wie sich deutlich am Beispiel totalitärer Gesellschaftssysteme zeigen läßt, durch eine verstärkte Manipulierung der subjekteigenen Bedürfnisse statt, die auch als Medialisierung des Bewußtseins verstanden werden kann. Für Marcuse sind die »Förderung gedankenloser Freizeitbetätigung« oder der »Triumph der antiintellektuellen Ideologien« Beispiele dieser Tendenz.

Das sich zum Garanten der Freiheit erhebende Leistungssystem schafft sich eine Alibifunktion, durch die dem Individuum Selbstverwirklichung vorgetäuscht wird, die sich bei genauerem Betrachten nur als eine neuerliche Variante der persönlichen Einschränkung erweist. Auf fatale Weise haben die Medien diese Alibifunktion der gesellschaftlichen Besänftigung – selbst

durch sexistische und gewalttätige Sendungen – übernommen. Die Gewalttätigkeit des herrschaftsgebundenen Systems verschleiert sich durch die Irrealität des gewalttätigen Geschehens in seinen Medien. So real das in den Medien geschilderte Geschehen auch sein mag; das Medium selbst schafft die Distanz, die den einzelnen vor dem tatsächlichen Betroffensein behütet.

Gerade darin äußert sich der repressive Charakter der Mediengesellschaft, daß sie es versteht, ihre zerstörerischen Momente zur Unterhaltung umzuformulieren und noch mit dieser Form der Unterhaltung Einfluß auf die Phantasie und die Gestaltung der eigenen Existenz zu nehmen. Die Medien tragen zu jener Konfliktbewältigung bei, die mit den Worten Marcuses den »fundamentalen Gegensatz zwischen Geschlechtlichkeit und sozialer Nutzbarkeit« verwischt. Das heißt sie huldigen der »morbiden Romantik«, die ein System kennzeichnet, das Indifferenz und Beliebigkeit zur Bewältigung der immanenten Gefahr eines offenen Konfliktes fördert.

Die von den Medien übernommene Konfliktbewältigung zeigt, daß die durch technologischen Fortschritt erzeugten Probleme nunmehr wiederum technisch gelöst werden sollen. Der Apparat übernimmt die Funktion der Phantasie und der Vorstellung. Das heißt, die persönliche Auseinandersetzung mit Realkonflikten, die sich aus dem Widerspruch zwischen Lust- und Realitätsprinzip ergeben, wird verlagert und stellvertretend durch die Medien besorgt. Dabei übernehmen die Medien jene Formen der Konfliktbewältigung, die Freud

in seiner Auseinandersetzung mit Fragen der Sublimierung erkennt: Sie organisieren ihre stellvertretende Konfliktbewältigungsfunktion – wie es ihr Charakter nahelegt – nach neurotischen resp. künstlerischen Kriterien. Nicht anders also als der mit seinen Triebkonflikten konfrontierte Mensch reagiert die menschliche Maschine. Sie schaltet sich, wo es ihr gelingt, künstlerisch sublimierend und, wo sie versagt, neurotisch in die gesellschaftlichen Prozesse ein. Und wie die Menschen des ausgehenden 20. Jahrhunderts erfahren haben: Sie schaltet sich soweit in diese Prozesse ein, daß diese Prozesse ohne sie quasi nicht mehr zu steuern sind. Sie wird mit ihrer ganzen romantischen Aura, die ihr gerade durch die künstlerisch-neurotische Form der Krisenbewältigung anhaftet, fester und offensichtlich nicht mehr wegzudenkender Bestandteil der menschlichen Kommunikation und des gesamten gesellschaftlichen Krisenmangements.

Man könnte sagen, Medien relativieren die Moral[1]; aber damit wäre nicht viel über ihre Funktionsweise gesagt. Sie relativieren die Moral, d.h. sie machen sie beliebig. Sie strapazieren und erweitern den Rahmen

---

1 Vgl. Marion Gräfin Dönhoff: Den Bürgern wieder Ziele setzen. In: Die Zeit. Nr. 11. 12. März 1993: »Eine besondere Rolle fällt zweifellos den Medien zu. Sie sind es, die die Bürger motivieren und inspirieren können; aber sie sind es auch, die durch unablässige Katastrophenschilderungen und Bilder von Gewaltszenen das Empfinden für Brutalität immer mehr relativieren.«

des moralisch Erträglichen ins Unermeßliche, indem sie zusehends die Grenzen der als Realität erlebten Wirklichkeit sprengen. Nicht nur in den Gesprächen, in der intersubjektiven Situation, auch besonders in den Phantasien, Vorstellungen und Träumen der einzelnen, in der intrasubjektiven Situation, beginnen die Medien zu wirken. Für die einzelnen vermengen sich die Momente des Tagesgeschehens mit den Momenten des Mediengeschehens nur zu oft. Die augenblickliche moralische Lage und die erlebbare Realität werden durch diese Grenzüberschreitung zwischen Illusion und Wirklichkeit geprägt.

Für die sogenannte »ästhetische Moderne« sind diese Formen der Wirklichkeitserfahrung lang schon vorprogrammiert, nämlich dort, wo der freiwillig angestrebte Selbstverlust und eine bis zum Bersten vorangetriebene Sensibilisierung ihren Sinn erlangen, nämlich in der Romantik und ihrer Forderung nach einer Neuen Mythologie. Die Programmvielfalt des Fernsehens z.B. in ihrer Totalität gesehen, einschließlich Nachrichten und Reklame, kennzeichnet das ästhetische und inhaltliche Gefüge einer modernen Seelenlandschaft, deren Gehalt auf anderem Wege spiritueller Erfahrungen kaum noch zu erreichen ist.

Das für den romantischen Charakter bedeutende ästhetische Erleben im Medium des Wahnsinns findet seinen modernen Vollzug in einem weitgehend ästhetischen Erleben des Wahnsinns der Medien. Und dieser Vollzug ist künstlich: Er wird politisch wie ästhetisch gefordert, was jedoch bereits als notwendiges Sublimie-

rungspostulat betrachtet werden muß. Wer sich, wenn auch nur artifiziell, derart intensiv um Wahnsinn und Selbstauflösung bemüht, wird dies nicht ohne innerpsychologische und auch soziale Beweggründe tun. Wahnsinn als genuin ästhetisches Kalkül zu begreifen, schreibt eine Reduktion vor, die den tatsächlichen Wahnsinn der ästhetischen Moderne in seiner übergreifenden strukturellen Verselbständigung zu verkennen droht[2].

Die »ontologische Intention« der ästhetischen Moderne und ihrer Medien liegt in ihrem strategischen Interesse an Selbstwerdung durch Selbstauflösung. Das ästhetische Kalkül folgt einem romantischen Impuls, dessen ontologische Zielrichtung durch ein Verspre-

---

2 So gesehen hat Wolfgang Lange in seinen »Innenansichten der ästhetischen Moderne« nicht ganz unrecht, wenn er von einer artifiziellen Disposition des Wahnsinns in der modernen Kunst ausgeht. Er verkennt jedoch die Sublimierung grundlegend, sobald er das ästhetische Kalkül gegen sie wendet als »ein Ereignis im Kopf, getragen von der Entscheidung, das andere der Vernunft zu entfesseln, um einen Moment der Selbstilluminaton zu erlangen, deren Kalkül, um mit Poe zu sprechen, die erhebende Erregung der Seele ist«. Das, was Lange bewegt, sein Motiv, ist, was ihn am ehesten widerlegt, nämlich den Wahnsinn in der Kunst freizusprechen von dem tatsächlichen Wahnsinn, wo der Wahnsinnige »einfach nur ein ›armes Schwein‹ – ein Opfer unglückseliger Verkettungen physiologischer, familiärer und (oder) sozialer Natur« ist. Vgl. Wolfgang Lange: Der kalkulierte Wahnsinn. Innenansichten ästhetischer Moderne. Frankfurt/M. 1992.

chen bestimmt wird, welches die Selbstauflösung mit sich bringt: Ob artifiziell oder veritabel – wer sich in den Strudel der Selbstwerdung und -stilisierung durch Selbstauflösung begibt und etwas wie ontologische Selbstvergewisserung oder Identität zu erreichen hofft, darf dies als besonderen, sprich: elitären Bewußtseinszustand herausstellen. Die Grenzen von Wahnsinn, Erleuchtung und persönlicher Reife sind hier transparent – oder vielleicht auch schon nicht mehr vorhanden.

Für die ästhetische Moderne lassen sich am Beispiel der Neuromantiker wie Jünger, Baudrillard oder Batailles die tatsächlichen Motive einer artifiziellen Ästhetisierung des Wahns erkennen. Die Überwindung der als eigene Problematik fälschlich interpretierten Problemzusammenhänge wird durch Feuer, Blut, Rausch und andere Reinigungsphantasien prolongiert; Liebe, Opfer, Tod und Opfertod, Eros und Thanatos, werden in der Bewegung zwischen völliger Selbstaufgabe und totaler Selbstüberschätzung verschmolzen und kultisch-politisch stilisiert[3]. Die Inszenierung und Asthetisierung von Tod und Wahn in den Veranstaltungen des Dritten Reiches und das nachhaltige Wiederaufflackern der Reinigungsesoterik in den therapeutischen, pseudoreligiösen, kunst- und weltanschaulichen Anstrengungen der 70er Jahre sind hier eindringliche Beispiele.

---

3 Vgl. Ulrike Heider: Sadomasochismus – Eine romantische Liebe. In: Sadomasochisten, Keusche und Romantiker. Vom Mythos neuer Sinnlichkeit. Reinbek 1986.

1937 hat Herbert Marcuse in seinem Aufsatz »Kultur und Gesellschaft« sich kritisch mit dem affirmativen Charakter der Kunst auseinandergesetzt. Er kritisierte, so Habermas, den »Doppelcharakter einer Welt des schönen Scheins«. Jenseits des Alltäglichen habe die Kunst sich einen Bereich der Fiktionen erschlossen, der zum einen den Glücksanspruch der Individuen gelten lasse, zum anderen aber die Glücklosigkeit der Alltagsrealität verschleiere.

Das Problem, das Marcuse formuliert, ist ein bis in die heutige Zeit gültiges: Es macht auf die Doppelfunktion der bürgerlichen Kunst aufmerksam. Sie transzendiere das Bestehende, indem sie die Sehnsucht nach dem Schönen zum Ausdruck bringe, die Sehnsucht nach Lebensverhältnissen, wie sie die Realität nicht bietet. Zum anderen etabliere sie eine Surrogatstellung, wo sich der einzelne durch den schönen Schein über die Tatsächlichkeit der Verhältnisse hinwegtäuscht.

Etwas deutlicher formuliert: Kunst ist eine von der Realität abgespaltene Sphäre, in der die bürgerliche Gesellschaft ihre eigenen Ideale ausdrückt und wo sie zugleich die fehlende Realisierung idealer Lebensformen im Alltäglichen überblendet. Kunst muß daher nach Marcuse rigoros wieder in den »materiellen Lebensprozeß« reintegriert werden. Die die bestehenden Verhältnisse bestätigende autonome Kunst muß aufgehoben werden.

Für Jürgen Habermas in »Politik, Kunst, Religion« korrespondieren diese von Marcuse geäußerten Überlegungen mit Walter Benjamins Abhandlung »Das

Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit«: Es scheine so, als habe Marcuse die »subtileren Beobachtungen« Benjamins auf den ideologiekritischen Begriff gebracht. Hier jedoch liegt die eigentliche Diskrepanz zwischen Marcuse und Benjamin. Während nämlich Benjamin in seinem 1936 verfaßten Aufsatz davon ausgeht, daß die Kunst im Zeitalter ihrer Reproduzierbarkeit gewissermaßen – und im wahren Sinn des Wortes – automatisch ihre Autonomie bzw. ihre Aura verloren hat, geht Marcuse ganz im Gegenteil davon aus, daß sie ihre Autonomie durch die neue Technologie noch verstärkt habe. Diese Diskrepanz ist zu erörtern.

Nach Benjamin verändert die technische Reproduzierbarkeit des Kunstwerks das Verhältnis der Masse zur Kunst – und zwar im fortschrittlichen Sinn, wie er versucht, am Beispiel des Films deutlich zu machen, wo sich den einzelnen mit einer zugleich genießenden und kritischen Haltung die Welt erweitere. Benjamin vergleicht Gemälde- und Filmleinwand und spricht von der »Chokwirkung« des Films. Und in einer Anmerkung: Der Film sei die Kunstform, die der vorhandenen gesteigerten Lebensgefahr entspreche. Er korreliere mit den tiefgreifenden Veränderungen des Apperzeptionsapparates, sei das eigentliche Übungsinstrument dieser Veränderungen: Er betätige die »Rezeption in der Zerstreuung«, dränge den »Kultwert« zurück und erhalte eine kritische Haltung, welche die Aufmerksamkeit nicht einschließe. Dort jedoch, wo Benjamin die emanzipatorische Funktion des Films sieht, wo der Film die Sphäre

des schönen Scheins aufhebt, muß er zugleich auch angesichts der faschistischen Massenkunst seine erneute Indienstnahme durch die Politik begreifen: Die faschistische Kunst laufe auf eine Ästhetisierung des politischen Lebens hinaus, auf, wie es Habermas faßt, eine Ästhetisierung politischer Gewalt.

Benjamin wie Marcuse arbeiten folglich an einem ideologiekritischen Begriff von Kultur, jeweils aber unter ganz verschiedenen Voraussetzungen. Habermas hat die Unterschiede in vier für ihn wesentlichen Punkten zusammengefaßt:

1. Marcuse verweise auf den Widerspruch zwischen Ideal und Wirklichkeit und entwickle aus diesem Widerspruch die Forderung nach der Aufhebung der autonomen Kunst, die sich weniger mit der Wirklichkeit als mehr mit den Idealen arrangiere. Benjamin hingegen erhebe keine kritischen Forderungen gegen die Kultur; er beschreibe lediglich den tatsächlichen Prozeß des auratischen Verfalls der Kunst. Durch die technische Reproduzierbarkeit verfällt der Schein, durch den sich die bürgerliche Kunst in ihrer Autonomie behauptet hat.

2. Marcuse gehe von einem Begriff des Kunstschönen aus, wie ihn die idealistische Ästhetik geprägt hat: Dieser sei am Symbolischen orientiert, worin das Wesen zur Erscheinung komme. Der affirmative Charakter dieses »klassischen« Begriffes vom Kunstschönen erlaube unmittelbar die Kritik. Benjamin hingegen orientiere sich weitgehend an nicht-affirmativen Kunstformen, wenn er z.B., wie Habermas es ausdrückt, »am Allegorischen einen Kontrastbegriff zur individuellen Totalität

des verklärenden Kunstwerks gewonnen hat«: Allegorische Kunst drücke die Erfahrung des Leidvollen, Unterdrückten, Unversöhnlichen und Verfehlten aus: Sie sei – anders als die verklärte symbolische Kunst – selber kritisch.

3. Anders als Benjamin sehe Marcuse in den avantgardistischen Transformationen der bürgerlichen Kunst kein Potential zur Aufhebung der autonomen Kunst. Er sieht folglich nicht wie Benjamin die immanente Aufhebung der idealistischen Kunstautonomie durch die Kunst an sich.

4. Das heißt zusammengefaßt: Die entscheidende Differenz zwischen Benjamin und Marcuse ist die, daß Benjamin am Beispiel der Funktionen von Malerei und Photographie Entwicklungen im Bereich der Reproduktionstechniken sieht, die die Aufhebung der autonomen Kunst von selbst betreiben, während Marcuse auch angesichts dieser Entwicklungen weiterhin die Forderung einer Aufhebung der Kultur betreibt, also ganz offensichtlich an eine selbstkritische tendenzielle Umwälzung innerhalb der Kunst nicht glaubt.

Benjamin könne, wie es Habermas versteht, seine Aufgabe nicht in der »Attacke« gegen eine schon in Auflösung begriffene Kunst sehen. Statt dessen versuche er, das »Wissenwürdige« aus dem »Medium des Schönen« in das »Medium des Wahren« hinüberzuretten. Das Wissenswürdige in der Kunst aber ist für Benjamin nicht ausschlaggebend das in ihr vorhandene mythische Moment, der Kultwert, der durch die Entritualisierung der Kunst bzw. durch die zunehmende Rationalisierung

verlorengehe. Die Rettung des »Wissenswürdigen« entspricht folglich einer Bewahrung der Kunst vor ihrer vollkommenen Auflösung. So gesehen ist für Benjamin die technische Reproduzierbarkeit des Kunstwerks nicht nur Teil einer vernichtenden Entzauberung der Kunst; er sieht in ihr zugleich eine Chance, das Verhältnis der Masse zur Kunst zu verändern. Die filmische Darstellung der Realität sei für den heutigen Menschen die bedeutendere, da sie auf Grund ihrer »intensivsten Durchdringung mit der Apparatur« zugleich die Illusion der apparatfreien Wirklichkeit erzeuge.

Walter Benjamin vertraut auf die kritische Sensibilität eines Massenpublikums, das durch Photographie und Film zu einer besseren Einsicht in die Wirklichkeit gelange. Das Massenmedium ist Bestandteil der Aufklärung. Das entzauberte Kunstwerk täuscht nicht länger über die mechanische Endlichkeit des Lebens hinweg.

Wie Habermas herausstellt, hat Adorno an keiner Stelle Benjamin so heftig widersprochen, wie an dieser. Für Adorno drückt sich in der technische Reproduktion der totale Mechanismus der Kulturindustrie aus. Von der Autonomie des Kunstwerks sei nicht viel mehr übrig geblieben als der Fetischcharakter der Ware. Habermas interpretiert es als eine Enttäuschung Adornos über die »Verfallsgeschichte von Kunst, Religion und Philosophie«: Die Religion sei heute nicht einmal mehr Privatsache, die Philosophie ihres metaphysischen Anspruchs entkleidet, und die Kunst habe, wie bereits Hegel in seiner Ästhetik ankündigte, ihre Aura verloren. Anders als Benjamin hält Adorno an einer auratisch-

«hermetischen« Kunst fest: Die Massenkunst denunziere die kritischen nichtbürgerlichen Impulse der Kunst, indem sie sie öffentlich mache.

Mit anderen Worten: Adorno bedauert den Verlust des nicht-bürgerlichen-kritischen Geistes durch die »Verfallsgeschichte von Kunst, Religion und Philosophie« im Zuge der Aufklärung. Und Habermas bescheinigt ihm eine Taktik des »Überwinterns«, wo er bei Adorno die Einrichtung von Refugien vermutet. Adornos Schwäche sei der defensive Charakter seiner Überlegungen. Benjamin hingegen zielt auf einen Zustand, der das esoterische Erlebnis des auratischen Kunstgenusses öffentlich mache, ohne es zu verraten. Er verspreche sich eine Verallgemeinerung der Glückserfahrung.

Benjamin will, ich zitiere nach Habermas: »die wahre schöpferische Überwindung religiöser Erleuchtung …«, die er noch in der autonomen Kunst wiederzufinden glaubt. Gegen die Aufhebung des politischen Moments in einer massenmedial sich auflösenden Kunstautonomie setzt Benjamin den Gedanken der rettenden Kritik. Im Surrealismus z.B. erkennt er das ihm wichtige Verhältnis von politischem, religiösem und künstlerischem Handeln.

Über dieses Verhältnis von politischem, religiösem und künstlerischen Handeln hat Herbert Marcuse in seinem Aufsatz »Kunst und Revolution« 1973 noch einmal nachgedacht und das »politische Potential der Kunst« hinterfragt. Der »emphatische Verweis« auf das kritische Potential der Kunst drücke vor allem ein Be-

dürfnis nach »wirksamer Kommunikation« aus. Und ganz im Sinne Benjamins und Adornos notiert Marcuse: Es habe sich ein Bruch vollzogen mit der bürgerlichen Kunsttradition, und es hätten sich offene und freie Formen durchgesetzt; die Frage sei nur, ob dies ein Schritt auf dem Weg zur Befreiung ist.

Der Gedanke, den Marcuse dabei entwickelt, hebt ab auf die »Gültigkeit der Mitteilung« in der Kunst. Bilder, Töne und Rhythmus der künstlerischen Werke offenbarten Tatsachen und Möglichkeiten menschlicher Existenz. Das heißt, Marcuse findet in der Kunst einen ontologischen Bereich, in welchem sich gesellschaftliche Verhältnisse wie auch immer abbilden und der das Verlangen nach diesseitiger Erlösung und das Versprechen der Befreiung gewähre.

Aber das sind zugleich Anklagepunkte Marcuses gegen die ästhetische Form. Die ontologische »Welt des schönen Scheins«, die Harmonie und Ordnung schaffe, das Unversöhnliche versöhne und das nicht zu Rechtfertigende rechtfertige, sei repressiv; sie unterdrücke die Energie der Lebenstriebe. Dabei bezieht sich Marcuse auf die Kunsttheorien Herbert Reads (»Formen des Unbekannten«), der in den Normen klassischer Kunst, in Ordnung, Proportion, Symmetrie, Gleichgewicht und Harmonie die Lebenstriebe kontrolliert und unterdrückt sieht.

Grundsätzlich jedoch räumt auch Marcuse der Kunst kritische, negierende und transzendierende Qualitäten ein, welche er positiv einschätzt. Habermas hat den Wandel in der Einstellung Marcuses gegenüber dem

»affirmativen Charakter des schönen Scheins« bemerkt. Früher habe er diesen als das Ideologische an der bürgerlichen Kunst kritisiert; jetzt begreife er die »affirmative Kraft eines vom Leben abgehobenen symbolischen Universums« als mögliche »Quelle der Negation des Bestehenden«. Kreativität und leidenschaftliche Vernunft dürften nicht um den Preis der Kritik an der ästhetischen Scheinwelt verlorengehen.

20. Kritik der Anthropologie

> »Weil die szientistische Wahrheit die ganze sein will, ist sie nicht die ganze.« (Adorno)

Als 1971 Claude Lévi-Strauss in Frankreich den letzten Band seiner »Mythologica« unter dem Titel »L'Homme Nu« veröffentlichte, löste dies eine verstärkte Diskussion um die Bedeutung einer strukturalistischen Methode aus. Lévi-Strauss sah sich dem Vorwurf eines methodischen Formalismus ausgesetzt, während er selbst seine Auseinandersetzung mit »primitiven« Gesellschaften in einer naturphilosophischen Tradition verankerte. Nach seinem Verständnis kann Realität nur durch naturwissenschaftlich formalistische Vereinfachung »erreicht« werden: Innerhalb der Vielfalt der Phänomene seien kleine Gebiete zu isolieren, in denen eine geringe Anzahl von Variablen zu ergründen sei.[1] Von kritischer Seite wurde eben dieser methodische Ansatz als ahistorisch und konservativ eingeschätzt. Unter dem Gesichtspunkt seiner Absage an den humanitären Fortschritt in der Geschichte wurde Lévi-Strauss eine Abkehr vom Humanismus vorgeworfen. Seine Kritik des technologischen Fortschritts und der Rückgriff auf Wertformen ursprünglichen Denkens und Handelns brachten ihm den

---

1 Vgl. »Der Humanismus bedroht den Menschen«. Spiegel-Gespräch mit Lévi-Strauss. Der Spiegel, Nr. 53, Hamburg 1971.

Vorwurf des Kulturpessimismus ein, zu dem er sich angesichts des Absterbens noch vorhandener »exotischer« Gesellschaften resp. der Massaker an brasilianischen Indianern durchaus bekannte. Eine naturverachtende Technologie und ein »absolutistischer« Humanismus hätten allein im 20. Jahrhundert Ausrottungen, Konzentrationslager, die Zerstörung von Naturressourcen und vieler Arten von Lebewesen möglich gemacht. Gerade durch seine übertriebene humanistische Haltung bedrohe sich der Mensch selbst.

Gegen die Tendenzen eines neuzeitlichen humanistischen Selbstverständnisses und somit einer modernen Anthropologie greift Lévi-Strauss auf »wilde« Formen der Menschlichkeit in »exotischen« Gesellschaften zurück. Sie hätten der Menschheit seit Jahrtausenden gestattet, zu leben und sich zu entwickeln und seien nunmehr selbst durch die zivilisatorischen Verhältnisse vom Verschwinden bedroht. Die Regression, der Rückbezug auf archaische Lebensformen, scheint die Antwort auf einen regressiven Zustand »zivilisierter« Anthropologie. Daß diese Kulturkritik bei Lévi-Strauss methodisch zusammenfällt mit einer wertorientierten naturphilosophischen Auffassung, erinnert an den Methodenstreit des 19. Jahrhunderts. Wo Lévi-Strauss auf die eher unhistorische Untersuchung von Grundstrukturen zurückgeht, zeigt er sich einer naturalistisch-positivistischen Philosophie verbunden, wie sie beispielsweise Mach oder Comte entwickelt haben. Geschichte und Natur sind von gleichen Grundstrukturen in einer Weise geprägt, daß bei allen Unterschieden zwischen

dem »wilden«, »mythischen« oder »wissenschaftlichen« Denken Strukturverwandtschaften bestehen, von denen jeweilige Stadien der Gattungsgeschichte in gleicher Weise geprägt scheinen. Den Strukturen wird folglich eine ähnliche Funktion zugeschrieben, wie sie das Entwicklungsgesetz bei Spencer einnimmt, wenn auch dort bereits in dialektischer Hinsicht. Von ihnen aus betrachtet relativieren sich Natur- und Geschichtsvorgänge. Die Abgrenzung der modernen Industriezivilisation von sogenannten primitiven Gesellschaften scheint mit Rücksicht auf gleichbleibende Grund- oder auch Triebstrukturen nicht möglich. Sie ist für Lévi-Strauss ohnehin Ausdruck eines bereits in den archaischen Gesellschaften angelegten Rassismus.

Die von Lévi-Strauss geäußerte Kritik an einem »absolut-humanistischen« Menschenbild der Moderne findet ihre Entgegnung in Entwürfen zu einer kritischen Anthropologie, wie sie u.a. aus den Schriften Horkheimers, Marcuses oder Adornos hervorgeht. Zwar korreliert die in diesen Schriften formulierte Kritik der technischen Rationalität mit der Technologiekritik von Lévi-Strauss. Sie sieht aber gerade in der technischen Rationalität den ideologischen Ansatz einer beherrschenden Vereinfachung von Lebensformen realisiert. Der naturphilosophische Formalismus, auf den sich Lévi-Strauss beruft und der seine Strukturalistische Methode begründet, ist axiologisch mit jener von ihm selbst kritisierten Technologie verbunden. Die strukturtheoretische Methode bekräftigt mit dem Hinweis auf die Naturbedingtheit ihrer erkannten Strukturen die ideologi-

sche Situation der vorhandenen wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse. Der strukturalistische Kulturpessimismus erklärt sich aus den zwingenden Mechanismen übergeordneter Systembedingungen, als deren Wirkung bestehende Ordnungen zu betrachten sind. Die Kritik an diesen Verhältnissen löst sich auf mit der Einsicht in unabdingbare Strukturgesetzmäßigkeiten. Die Sehnsucht nach ursprünglich besseren Lebenszusammenhängen entspricht daher bei Lévi-Strauss ganz dem fatalistischen Bewußtsein der Auslieferung an die bestehenden Verhältnisse selbst.

Vom Standpunkt der sog. Kritischen Theorie bedeutet die Kritik einer menschenverachtenden Technologie zugleich immer auch die Auseinandersetzung mit der historischen wie theoretischen Disposition der technologischen Rationalität. Gegen die Hypostasierung von Wesensbestimmungen und fundamentalen Strukturmustern in der Anthropologie werden dialektisch-dynamische Entwicklungsvorgänge ernstgenommen. Bei Marcuse werden triebpsychologische Momente gegen statisch-formale Strukturmuster gesetzt. Die technische Rationalität wird als Ausdruck einer klassengesellschaftlichen Triebbeeinflussung oder -unterdrückung angesehen. Freuds Triebtheorie hatte es möglich gemacht, die gesellschaftlichen Verhältnisse in ihrer individuellen Wirkung nachzuzeichnen. Der psychoanalytische Prozeß war – so gesehen – von soziologischer Bedeutung. In der Triebstruktur des Individuums wurde die Wiederkehr triebdynamischer Momente der Gesellschaft beobachtet. Allgemeine Wertrealisierungs- und

Verwertungsinteressen schienen mit innerpersönlichen Wertbildungs- und Selbstverwertungsvorgängen zu korrespondieren. Der Verdinglichung als sozialtechnologischer Vorgang war in den Selbstverdinglichungsformen gestörter Persönlichkeiten nachzuspüren. Die narzißtische oder psychotische Bildung ließ sich als persönlichkeitsbezogene Verinnerlichung wertontologischer wirtschaftlicher und sozialer Macht- und Konkurrenzformen begreifen. Ein Vorgang, der in seiner Triebdynamik zu analysieren ist, dessen Analyse von vielen jedoch wiederum »strukturontologisch« interpretiert wurde.

Der strukturalistische Formalismus, der sich auch in der Annahme einer »Strukturdifferenz transzendentaler Erkenntnisweisen« vorfindet, kennzeichnet einen grundlegenden Aspekt des während der sechziger Jahre geführten und bis in die heutige methodische Diskussion nachwirkenden »Positivismus-Streites«.

Diese »Strukturdifferenz« oder auch »anthropologische Differenz«[2], die sich aus naturwissenschaftlicher und historischer Methodenbildung in der Auseinandersetzung mit dem Menschen ergibt, ist, wie u.a. bei Rikkert deutlich wurde, eine künstlich vorgenommene Unterscheidung zur Absicherung gegen eine methodische Allianz, wie sie sich im 19. Jahrhundert im Bereich historisch argumentierender Naturwissenschaften und na-

---

2 Vgl. Dietmar Kamper: Geschichte und menschliche Natur. Die Tragweite gegenwärtiger Anthropologie-Kritik. München 1973.

turwissenschaftlich orientierter Geisteswissenschaften ankündigt. Daß die Ausdifferenzierung zwischen naturwissenschaftlichen und kulturwissenschaftlichen Aufgabenbereichen einhergeht mit der Wahrung einer ontologischen Sinnstiftung gegenüber einer dialektischen Sinnvermittlung hat, genau genommen, die Anthropologiekritik hervorgerufen. Das Problem dieser Kritik wird in der Auseinandersetzung mit einer feste Positionen und Standpunkte beziehenden Wissenschaft deutlich. Doch zeigt sich die angestrebte »Suspendierung« derartiger Positionen selbst in der Verlegenheit einer – wenn auch substanzlosen – Ontologisierung der Negation oder etwaiger strukturaler Muster und Gesetzmäßigkeiten. Wo – wie bei Heidegger – seinslogische Bestimmungen des Menschen der Anthropologie übergeordnet werden, erweist sich dies als ein in ihr selbst vorhandener Impuls. Die Reintegration derartiger Bestimmungen in die Anthropologie ist folglich kein anthropologiekritischer Schritt. So bedeutet eine »die Struktur des Menschen konstituierende Reflexivität«[3] durchaus eine Versöhnung der Anthropologie mit ihren nichtanthropologischen, nämlich strukturontologischen oder anderen ahistorischen Momenten. Wogegen sich die Kritik am anthropologischen Positivismus wehrt, soweit sie die induktive empirische Methode von einem deduktiven kategorialen Interesse abhängig gemacht sieht, wird vom Standpunkt der »anthropologischen Differenz« ge-

3 Kamper, a. a. O., S. 146.

rade konstituiert. So erfüllt denn auch Heideggers fundamental-ontologische Reflexion keine »Grundbestimmungen« der Anthropologie-Kritik. Als Grundbestimmung hat sie wie der wertanthropologische Ansatz bei Rickert schon längst eine Erweiterung der Anthropologie um ihre »eigentlichen« Voraussetzungen eingeklagt. So gilt die Kritik der Anthropologie im wesentlichen den in ihr angelegten, aber auch durch sie deutlich gemachten Organisationsformen menschlicher Erkenntnis.

Eine der wichtigsten Thesen gegen den Positivismus formuliert Adorno in »Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie«.

Sie besagt, daß diese Wissenschaft dogmatisch eine Objektivität schaffe, die nicht »durch das Subjekt hindurchgegangen« sein soll. Darum bagatellisiere sie auch den sprachlichen Ausdruck[4]. Soweit das Subjekt im Laufe der Geschichte die Bestimmungen der Objekte an sich »gerissen« habe, im Sinne wissenschaftlicher Objektivation, also des Versuchs, allgemeingültige formallogische Gesetzmäßigkeiten anzuerkennen, desto mehr habe es sich selbst zum Objekt dieser Gesetzmäßigkeiten gemacht. Der Positivismus als eine Theorie der wissenschaftlichen Objektivität gelange über den szientistischen Subjektivismus nicht hinaus. Die »apriorische Negation einer objektiven Struktur der Gesellschaft« und ihre Ersetzung durch Ordnungsschemata verhindere

[4] Theodor W. Adorno u.a.: Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie. 12. Aufl. Darmstadt, Neuwied, S. 28.

Gedanken, die sich gegen eben diese Struktur wendeten. Hinter dieser Äußerung Adornos verbergen sich Überlegungen, die die Entwicklung vorhandener »objektiver Strukturen« auf den positivistischen Geist selbst zurückführen. Wie dies einst Rickert für die Kulturwissenschaft moniert hat, kritisiert Adorno die seit Comte in der Soziologie von der älteren Naturwissenschaft adaptierte Methode. Er ziele nicht auf die herkömmlichen Unterscheidungen zwischen Natur- und Geisteswissenschaften, wie die Rickertsche zwischen »nomothetischer« und »idiographischer« Methode[5]. Doch auch Adorno orientiert sich nicht wie Rickert an einem vom Subjekt geschaffenen und diesem übergeordneten System formaler Werte, sondern an der Kritik dieses Wertmaßstabes. Der aus der politischen Ökonomie stammende und am Tauschverhältnis gebildete Wertbegriff habe sein »Für anderes« an ein substantielles »An sich« preisgegeben. In dem Augenblick, in dem Rikkert davon ausgeht, daß der Historiker über ein System verfügen müsse, das ihm zur Auswahl von relevanten historischen Tatsachen verhelfe, kippt sein eigener, die naturwissenschaftliche Methode kritisierender Ansatz und heftet sich selbst an einen abstrakt-statischen Wertdogmatismus. Adorno begreift Geschichte wie Gesellschaft zugleich in ihrer subjektiven und objektiven Form. Er will die artifizielle Trennung bei Rickert aufheben, daß die empirische Wirklichkeit Natur werde,

---

5 Adorno, a. a. O., S. 126.

wenn wir sie betrachten mit Rücksicht auf das Allgemeine, und daß sie Geschichte werde, wenn wir sie mit Rücksicht auf das Besondere betrachten. Auch Cassirer hat kritisiert, daß die beiden Momente des Allgemeinen und des Besonderen so abstrakt künstlich, wie es Rikkert vorgeführt hat, nicht voneinander getrennt werden können. Ein Urteil bilde stets eine synthetische Einheit; es enthalte ein Element der Universalität und ein Element der Partikularität[6]. Synthetische Einheit ist hier ein anderer Begriff für das von Adorno als »Doppelcharakter« bezeichnete. Der »Doppelcharakter« der Gesellschaft, über den er in seiner Einleitung zum »Positivismusstreit der deutschen Soziologie« spricht, ergibt sich aus ihrer zugleich subjektiven und objektiven Bestimmung. Gesellschaft sei subjektiv, weil sie auf die Menschen zurückweise, die sie und ihre Organisationsprinzipien durch subjektives Bewußtsein bildeten. Sie sei objektiv, weil aufgrund ihrer tragenden Struktur ihr die eigene Subjektivität nicht durchsichtig sei und sie kein Gesamtsubjekt habe, dessen Instauration sie hintertreibe. Die Kritik Adornos am Positivismus ergibt sich aus der Tatsache, daß dort von diesem »Doppelcharakter« der Gesellschaft keine Notiz genommen werde. Der Positivismus behandle Gesellschaft als ein sich selbst bestimmendes Subjekt umstandslos so, als ob sie nur Objekt wäre und von außen her zu bestim-

6 Ernst Cassirer: Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur. 2. Aufl. Frankfurt/M. 1990, S. 285.

men. Diese »Substitution« von Gesellschaft als Subjekt durch eine als Objekt mache das verdinglichte Bewußtsein der Soziologie aus. Es entspricht der der Gesellschaft zuerkannten Entwicklungstendenz. Diese laufe ihrerseits auf Verdinglichung hinaus. Methodisch wiederholte Verdinglichung steht dabei für die Akzeptanz der Verdinglichung an sich. Verdinglichung bedeutet im Fall des Positivismus zunächst die »Technifizierung« oder »Instrumentalisierung« des Denkens, das sich seiner Sache entäußert. Die verwaltete Welt findet im Positivismus ihre adäquate wissenschaftliche Form.

Es ist besonders der Aspekt der Verdinglichung, der die ideologiekritische Aufmerksamkeit gelenkt hat. Nicht, daß allein schon der cartesianische Dualismus einer »res cogitans« und »res extensa« einer Selbstverdinglichung anthropologisch Ausdruck verleiht[7]: Es ist zunächst nichts Außergewöhnliches, wenn der Mensch sich selbst zum Gegenstand seiner Reflexion macht, zum Reflexionsding. Problematisch ist es allerdings, wenn dieser Vorgang zugleich die Möglichkeit einschließt, diesen Aspekt der Selbstobjektivierung erneut zum Gegenstand einer Objektivierung werden zu lassen, der sich dann allerdings um den Preis der herkömmlichen Reflexionsebene mit einer Stilisierung der res cogitans selbst verbindet. Indem das Subjekt seine Position der Selbstreflexion zum Gegenstand seiner Reflexion wer-

7 Kamper, a. a. O., S. 34.

den läßt, sieht es sich genötigt, sich von einem anderen, nunmehr transzendental bewerteten oder auch »exzentrischen« Standpunkt aus zu definieren. Gerade gegen die Verdinglichung und Verfestigung dieser transzendentalen Position eines Subjekts, das sich selbst als über sich selbst reflektierendes begreift, wehrt sich die Kritik des Anthropologismus. Die wert-, wesens- oder strukturlogische Verankerung dieser Position ist der entscheidende Anlaß. Durch sie scheint jeder Ideologievorwurf gegen die Anthropologie berechtigt. Nicht anders nämlich als ideologisch kann die Vereinnahmung einer menschlichen Reflexionsposition unter scheinbar objektive allgemeingültige Gesetzmäßigkeit begriffen werden.

Daß die in einer dem Subjekt übergeordneten Erkenntnisfunktion angelegte Verdinglichung die Wahrnehmungs- und Erkenntnisweisen des Individuums beeinflußt, ist keine Frage.[8] Ein gebrochener, fragmentierter und das Subjekt zunehmend atomisierender Weltbezug können als Wirkung des Anthropologismus verstanden werden, soweit dieser als die ideologische Verbrämung der vorhandenen technologischen wie sozialökonomischen Bedingungen erscheint. Wo letztlich die Anthropologie ihre praktische Rückwirkung auf bestehende Verhältnisse theoretisch mitbegründet, wird sie im Kontext der bestehenden Unverhältnismäßigkeiten

[8] Kamper, a. a. O., S. 103.

kritisierbar als praktisch gewordene Theorie der Moderne. Die Probleme der praktischen Realisierung theoretischer Prozesse hat u.a. Marcuse mit erkennbarer Selbstkritik hervorgehoben. Der noch in seinem »Versuch über die Befreiung« theoretisch avisierte Bruch mit der bürgerlichen Kultur und ihrer Tradition wird in »Konterrevolution und Revolte« kritisiert. Diese Kritik seiner eigenen Anforderungen an eine kritische Kultur stellt auch den unmittelbaren Theorie-Praxis-Bezug in Frage. Die anthropologisch geforderte Übersetzung der Theorie in die Praxis zielt unter Aspekten des Handlungsexperiments immer auch auf einen Zustand praktischer Veranstaltung und Inszenierung. Das anthropologische Projekt der Moderne scheint auch in seinen kritischen Realisierungen kritisierbar. Wie Marcuse deutlich macht, geht eine in Kunst, Musik, Film und Theater sich artikulierende »Antikultur« konform mit industriekulturellen Zielsetzungen. Noch heute zeigen sich die Ideen einer experimentellen Kultur in den Produkten der Werbebranche auf höchstem technischen Niveau realisiert. Der direkt in die Kunst eingebrachte kritische Impuls wird durch die der Kunst anhaftende illusionäre wie transzendente Tendenz in Schein aufgelöst und somit entschärft.[9] Dagegen hat, wie Marcuse glaubt, auch in ihrer klassisch-bürgerlichsten Ausprägung die ästhetische Form an sich subversive Kräfte, die ihre eigene »affirmative Einstellung« hintertreiben. Diese in der Kunst selbst angelegte Negation wendet Marcuse gegen die Wirkung einer in die Kunst verlegten anthropologischen oder politischen Radikalität. Die

Kunst, wo sie den Auftrag der Theorie übernimmt oder in den Dienst eines anthropologischen Kultur- oder Politikverständnisses tritt, verliert ihr kritisches Wesen. Ihre »subversive Wahrheit« (Marcuse) ist dagegen ein nivellierender Aspekt, eben die Überführung der Wirklichkeit in Schein. Soweit dieser Vorgang als Praxisverweigerung der Kunst verstanden werden kann, zeigt die Kunst ihre Entsprechung zur Theorie. So wie Marcuse in der Marxschen Theorie die antike Theorie der Wiedererinnerung fortleben sieht, findet er auch in der Kunst jenes vorbegriffliche nicht-instrumentalisierte

---

9 Vgl. Franz Dröge, Michael Müller: Die Macht der Schönheit. Avantgarde und Faschismus oder die Geburt der Massenkultur. Hamburg 1995. Weniger die Avantgarde habe den Durchbruch der Ästhetisierung bewirkt. Die Ästhetisierung habe in den Jahren des Nationalsozialismus ihre gesellschaftlich relevante Gestalt angenommen: »Die kulturelle Transformation, an der die Avantgarden noch vor Ende des Ersten Weltkriegs und vor dem Zerfall der Wilhelminischen Kulturgesellschaft mit den Futuristen und Dadaisten wesentliche Anteile haben, hat sich – auch wenn sich gewisse politisch intendierte und individuell selbstbestimmte Ästhetisierungen nicht einlösen lassen – nicht trotz, sondern aufgrund der gewaltsamen Modernisierung durch die Nationalsozialisten durchgesetzt. (…) Das eminent Politische an dieser Wendung der Kunst durch die Avantgarden ist die Tatsache, daß sie das Glücksversprechen in das Leben hineinlegen und damit ein ästhetisch eigensinnig herbeigeführtes Glück ohne Macht meinen. Der Faschismus zerstört diesen für ihn unerträglichen Gedanken und bindet das im Ästhetischen virulente Glück an die Totalität seines Machtanspruchs.«

Verstehen, das durch eine Annäherung zwischen Kunst und Wirklichkeit zerstört würde.

So gesehen entspricht der anthropologiekritische Faktor der Theorie oder Kunst einer Transformationsleistung. Die bloße Transformation des Gegebenen in eine theoretische oder ästhetische Sphäre versucht sich der Verdinglichung durch eine ideologische oder ästhetische Zielsetzung zu entziehen. Wie Adorno einmal behauptet hat, seien Kunst- und Theoriefeindschaft identisch. Emanzipation in der Form, daß sich der individuelle Mensch zugleich als Gattungswesen erfährt, wird Teil einer subversiven Anamnese. Im Zuge ästhetischer oder theoretischer Transformation der Verhältnisse zeigt sich stellvertretend realisiert, was den emanzipatorischen Vollzug der Aufhebung des Besonderen im Allgemeinen umfaßt. Die Kunst leistet dies als per Definition vollkommen unpolitisches Medium des Scheins, die Theorie ohne jeden Realisierungsanspruch. Die ästhetische oder theoretische Sphäre wird so zur Grundlage einer »Negativen Anthropologie« (Sonnemann). Die Rationalität der Theorie und die Sinnlichkeit der Ästhetik bringen sich in ein Spannungsverhältnis zur Wirklichkeit. Wirklichkeit wird rational wie sinnlich transformiert. Das ist nach Marcuse in jedem Fall ein Vorgang der Sublimation und somit auch ein Vorgang der Substitution. Die »Dimension der Entfremdung« als geformte Negation wird bei Marcuse zur Grundlage seiner Anthropologiekritik. Die Entfremdung ist wie bei Adorno eine Antwort auf totale Repression und Verwaltung. Im Ästhetischen bedeutet sie die induktive Transformation

des Wirklichen in Schein, im Theoretischen die induktive Transformation des Empirischen an sich. In jedem Fall sucht sich die Transformation der bestehenden Irrationalität des Rationalen zu widersetzen. Das Gegebene wird sinnlich-rational in einen geschichtlichen Zusammenhang gebracht, der sich von der Natur der Verhältnisse absetzt, indem er sie durch Kritik transzendiert.

Auch Adorno und Horkheimer, wo sie in der philosophischen Anthropologie die nachmetaphysische Idee einer Substitution herkömmlicher Weltanschauungs- und Sinnzusammenhänge erkennen, realisieren eine Art nichtanthropologischer Anthropologie. Gegen eine die Krise des bürgerlichen Zeitalters stabilisierende Anthropologie der metaphysischen Sinngebung formulieren sie eine durch die Krise diktierte Negation dieser Sinngebung. Während das Individuum der herkömmlichen Anthropologie biologisch-logistisch in einer nach wie vor metaphysisch konzipierten Welt nach dem Maßstab der Selbsterhaltung oder -behauptung lebt, zeigt sich das Subjekt einer kritischen oder negativen Anthropologie mit Rückbezug auf die individuelle Erfahrung der Entfremdung oder Verdinglichung ganz auf Neuorientierung ausgerichtet. Dies ist allerdings kaum ein Akt der »Destruktion des Humanen als Ideologie«[10]. Zwar richtet sich der ideologiekritische Ansatz gegen Anthropologie als Ideologie, besonders dort, wo er die-

10 Kamper, a. a. O., S. 95.

se Ideologie in den technologischen und technokratischen Systemzusammenhängen wirken sieht. Marcuse hat jedoch gerade den unangebrachten Radikalismus in der »Kulturrevolution« beschrieben. In ihm sieht er jenen »Anti-Intellektualismus« begründet, der schließlich aller Ideologie- und Anthropologiekritik den Boden entzieht. Die unmittelbare Realisierung des kritischen Moments in Kunst und Kultur richtet sich im besonderen gegen die Kritik in ihrer Perspektive. Der gegenanthropologische Praxisversuch findet keine verläßliche Transformation im ästhetischen Produkt. Das ästhetische Beispiel der »Destruktion« oder auch »Dekonstruktion« wird selbst als Konzept oder Veranstaltung zu dem, was es aufheben soll. Mit welcher Sicherheit läßt sich sagen, daß das »Humane als Ideologie« nicht bereits im Begriff der Destruktion steckt?

Der als Anti-Intellektualismus verstandene Kulturradikalismus findet seinen verläßlichen Grund im Rekurs auf die herkömmliche Anthropologie. Marcuse spricht von systemimmanenter Eskalation, die die Konterrevolution beschleunige. Seine Vorstellung von einer Rationalität im »radikalen Neubau« nimmt dagegen eher pragmatische Züge an. Das kritische Individuum dürfe weder aussteigen noch sich anpassen. Es müsse lernen, sich nach einer jeden Niederlage neu zu reorganisieren. Die Einsicht in die übermächtige, ja totale ideologische Vereinnahmung bringt den Kritiker der Verhältnisse als ihren unermüdlichen Verlierer ins Bild. Weder eine anthropologische Figur der Selbstbehauptung noch eine der Selbstauflösung setzt die emanzipatorische Trans-

formation in Bewegung. Es ist die bescheidene Idee der Reorganisation, der mühseligen stets erneuerten Umwandlung defizitärer Entwicklungen, welche Marcuse der kritischen Theorie bescheinigt. Sie bindet sich in ihrer Konsequenz ganz an die These Adornos, daß allein die Theorie als sinnvolle Praxis innerhalb der Totalität der Verhältnisse anzuerkennen sei. Wieder und wieder erobert die Theorie jene Positionen, die sie sich bei aller kritischen Haltung auch gegen sich selbst verbietet.

21. Medien und Religion. Zur gegenwärtigen Anthropologie

I.

»Die Zweideutigkeit der Subjektivität ist in ihrer Struktur, dem *gebrochenen Weltbezug,* begründet«, formuliert Walter Schulz in seiner 1992 veröffentlichten Aufsatzsammlung »Subjektivität im nachmetaphysischen Zeitalter«. Der zunächst leicht verständliche Satz wirft bei längerem Nachdenken jene Fragen auf, um die sich dieses Kapitel bemühen wird. Was heißt »gebrochener Weltbezug«, und was ist unter »Zweideutigkeit der Subjektivität« zu verstehen? Unter Berücksichtigung der Überlegungen von Jacques Derrida versucht Schulz das Problem zu verdeutlichen. Der Mensch verhalte sich zu sich selbst und zu seiner Umwelt wie das Zeichen zum Bezeichneten. Der Selbstbezug und der Weltbezug seien geprägt durch das, was Derrida als »différance« begreift. Nach Derrida in »Die Stimme und das Phänomen« erzeuge die »Selbst-Affektion«, gemeint ist wohl der Versuch der Selbstbestimmung, das Selbst als etwas, das sich zu sich in der Differenz verhält und somit als Nicht-Identisches begriffen werden muß. Die Einsicht ist im Grunde recht banal. Das menschliche Selbst scheint in sich gebrochen, soweit jeder Versuch, es zu bestimmen, einen dissoziativen Vorgang auslöst: Es ist ja auch dieses Selbst, das sich nun selbst zum Gegenstand macht.

Die Differenz des Selbstbezuges im Intrasubjektiven, also dort, wo sich der einzelne in seinen Gedanken mit sich selbst beschäftigt und erfahren muß, wie sich ihm dieses Selbst immer wieder entzieht, diese Differenz charakterisiert gewissermaßen auch das Intersubjektive, wo sich dem einzelnen das An-sich des Gegebenen, vielleicht einfach das, was die Personen und Dinge zu dem macht, was sie sind, hinter der jeweiligen aktuellen Erscheinung entzieht. Wir wissen von dem anderen, der uns plötzlich begegnet, nur wenig, vielleicht nur das, was durch seine Erscheinung auf sein Wesen schließen läßt – und was daraus zu schließen ist, ist kaum verläßlich. Erst durch den Prozeß des Kennenlernens, durch das Gespräch, die Vergegenwärtigung des Vergangenen, die Erinnerungen, treten charakteristische Merkmale hervor. Fast ist es, als lehne sich die Vergegenwärtigung dessen, was der andere ist, wie auch die Vergegenwärtigung dessen, was man selbst ist, gegen die als ursprünglich angenommene Struktur der Differenz auf und entlarve schließlich die angenommene Differenz als eine artifizielle und eher unzulässig schematische Einschätzung dessen, was unter Selbst- oder Weltbezug zu verstehen ist.

Nicht die aus dem cartesianischen cogito entstehende Doppelung zwischen res cogitans und res extensa, also zwischen Geist und Materie, sondern der mit diesem cogito umrissene Prozeß ist es, der jedem einzelnen Identität verleiht bzw. ihn in seiner Subjektivität erscheinen läßt. Erst von dem Prozeß aus, in dem Subjekt und Objekt verflochten sind, so versteht es Schulz,

versucht der Mensch seine »Stellung im Ganzen des Seins« zu erfassen. Das Bewußtsein der Verflechtung mit dem Ganzen widersetzt sich dem Bruch der Selbstentfremdung, setzt die persönliche Form der Vergegenwärtigung innerhalb des Ganzen gegen jene Identität, von der sich sophistisch nur sagen läßt, daß sie nicht ist, was sie zu sein vorgibt. Das Denken der Differenz, das nach Schulz immer nur von der Welt oder vom Subjekt bzw. dann auch vom Subjekt und seiner Apperzeption, seiner Selbstvergewisserung, ausgeht, zeigt sich als rein formales, strukturgebundenes und schließlich auch statisches Denken. Erst in den Prozessen, in den Auseinandersetzungen mit dem Gegebenen wie mit der Selbstgegebenheit, löse sich das Identische von der Differenz und zeige seine, wenn auch widersprüchliche, aber doch mit sich identische Verbundenheit mit dem Ganzen.

Solange sich folglich das Subjekt in jener ihm Identität verleihenden ungestörten kommunikativen Beziehung zu sich selbst und zu den anderen befindet, wird es als selbstbewußtes und nicht-dissoziatives Ich erscheinen. Diese Erscheinungsform scheint sich jedoch für die Subjekte des sogenannten nachmetaphysischen Zeitalters, speziell also für die Menschen des technischen Zeitalters, nicht zu bestätigen. Im Zuge technischer Zivilisation hat sich, wie bereits Hans Jonas in seiner Ethik »Das Prinzip der Verantwortung« herausstellt, das Verhältnis des Menschen zu seiner Umwelt – und damit auch zu sich selbst – grundlegend verändert. Nach Jonas hat die »technische Intervention« des Menschen in der Natur den Grad kritischer Verletzlichkeit

überschritten. Die außermenschliche Natur, »die Biosphäre als Ganzes und in ihren Teilen« sei nunmehr menschlicher Macht unterworfen und damit ein »menschliches Treugut« geworden. Aber eben auf die »Treuhänderrolle« habe keine bisherige Ethik den Menschen vorbereitet, und er müsse lernen, sich seiner neuen Verantwortung bewußt zu werden.

Jonas reflektiert Teile dieses Lernprozesses, in welchem der Mensch sich nicht nur seiner Macht über die außermenschliche Natur bewußt wird, sondern sich zugleich auch als »Objekt der Technik« begreifen muß, speziell wenn die modernste Technologie in gravierender Weise inter- wie intrasubjektive Prozesse beeinflußt. Für Schulz ist es überdeutlich. Die wissenschaftlich-technische Weltbeherrschung hat zur »Selbstauflösung« der Subjekte beigetragen, die zunehmend zwischen »Macht und Ohnmacht« ihrer Subjektivität schwanken.

Psychologisch gesehen ist, wie dies bereits durch Marcuse verdeutlicht wurde, das Schwanken zwischen Macht und Ohnmacht der Subjektivität ein charakteristisches Moment der technisch-wissenschaftlichen Zivilisation. Es verweist auf die Subjektlosigkeit des autoritären Charakters, die sich immer dort bildet, wo Macht und Ohnmacht zu einer manischen, d.h. krankhaft überzogenen Welt- und Selbsteinschätzung führen. Der autoritäre Charakter ist gewissermaßen die Antwort auf das, was Schulz als die »Verunsicherung der Subjektivität« begreift, widergespiegelt in der fatalen Beliebigkeit sogenannten postmodernen Denkens, wo Auflösung der

Identität und Subjektivität als Moment der Sinnstiftung begriffen wird.

Daß Schulz dieser ideologischen Tendenz des 20. Jahrhunderts die »schwebende« Subjektivität entgegenhält, mag ihn zunächst kaum von den sogenannten postmodernen Denkern unterscheiden; schließlich ist es aber sein Verdienst, daß dieser Vorgang des »In-die-Schwebe-bringens«, der uns am »Ende der traditionellen Metaphysik« noch offenstehe, letztlich doch als selbstkritischer Prozeß zu verstehen ist, durch den sich das Subjekt vehement gegen Subjektlosigkeit zur Wehr setzt.

Um den Ansatz von Schulz noch einmal zu verdeutlichen: Die Wirklichkeit der Gegenwart hat für ihn einen äußerst dialektischen Grad erreicht, um nicht zu sagen: einen bedrohlich dissoziativen Charakter. Durch den Abschied von einer traditionellen Metaphysik, in der noch die »großen Fragen« der Philosophie und ein philosophisches Gesamtbild zum Tragen kamen, fehlten gegenwärtig die ideologischen »Fundierungsgrößen«. Die postmodernen Denker – und besonders Derrida – hätten es gezeigt: Das Selbst ist das durch die Differenz bestimmte Nicht-Identische; die »Präsenz des Subjektes« scheint verloren, das »Spiel der Signifikanten« ist an ihre Stelle getreten.

Was aber ist unter diesem »Spiel der Signifikanten« zu verstehen? Haltlos geworden durch das, was ihnen fehlt, das Signifikat, werden die Personen und Dinge zu rein sinnlichen Instanzen, die sich wie in einem schwirrenden globalen Rausch, in einer endlosen Folge sinnli-

cher Ereignisse nach x-beliebigen Regeln und Bestimmungen bewegen. Derridas Begriff der *différance* als mögliche Antwort auf die technische Zivilisation hat diesen globalen Sinnentaumel evoziert. Durch die Überspitzung der bereits überspitzten Überlegungen Edmund Husserls verläßt Derrida das Terrain, in welchem Husserl noch Identität zu retten bzw. zu restituieren hoffte. Das heißt dort, wo Husserl das Präsens der Selbstpräsenz mit den Worten Derridas in einer »ursprünglichen und irreduziblen Synthese« erzeugen möchte, ist es für Derrida bereits verloren. Im vorübergehenden Augenblick wird das Zeichen – oder eben das Gegebene – von seiner Präsenz befreit und in einen Schwebezustand versetzt.

Der dissoziative Charakter der Wirklichkeit, der sich durch das gebrochene Verhältnis zur Präsenz der Menschen und Dinge artikuliert, das Grundproblem der gegenwärtigen Situation, steht in deutlicher Verbindung mit einer technisch kommunikativen Zwischenwelt, durch welche Derridas *différance* im Grunde erst funktionalisiert wird. Das nun eröffnete Spiel der Signifikanten, das nach postmoderner Auffassung unser ganzes gegenwärtiges Dasein umfaßt und sich von der geschichtlichen Tradition abgekoppelt hat, ist im wesentlichen ein Spiel der Medien. Diese übernehmen die Spielordnung einer Gesellschaft, in der die Subjekte unter der vorgetäuschten Nähe, ihrer dennoch spürbar gewordenen Isolation und der massiven Reizüberflutung leiden. Oder nach Schulz, der sich um eine Gegenposition zur Auffassung des Neostrukturalismus und

des sogenannten postmodernen Denkens bemüht: Im Strukturalismus und in verwandten Bewegungen werden die Medien als Ordnungsinstanzen zu »selbständigen Größen«, zu gleichsam »für sich gesetzten« Subjekten.

Gehlens »Superstruktur« und die Phantasien zur Künstlichen Intelligenz waren Beispiele für die Autonomisierung und Subjektivierung von Vorgängen außerhalb der Subjekte. Nach Schulz sind es »Verwissenschaftlichung« und »Medienkultur«, die diesen Vorgang des Selbständigwerdens von Systemgrößen bestimmen. Dieser Bereich, der den Menschen in Form von Fernsprech-, Fernhör- und Fernsehgeräten, in Form von Computern und sonstweichen audiovisuellen Apparaten so etwas wie Zusammenhang gibt, ist ein derartiges Zwischenwesen. Das Gesicht des anderen erscheint auf der Bildfläche, seine Stimme dringt durch Lautsprecher an unser Ohr; fremd erreichen uns die Bilder und Töne, so wie uns die eigene Stimme erreicht, wenn sie vom Band des Recorders oder Anrufbeantworters zu uns dringt.

Gerade dort, wo Kommunikation schnell realisierbar scheint und zeitliche wie räumliche Distanzen mühelos überwindet, entzieht sie sich dem menschlichen Direktkontakt und schafft zunächst rein formal jene Differenz, deren Entdeckung durch Phänomenologie, Positivismus und Strukturalismus mit der verqueren Akzeptanz der individuellen Subjektlosigkeit und kommunikativen Beliebigkeit einhergeht. Mühelos wird die fremde Stimme aus dem Telefonhörer mit der Präsenz des anderen, von

dem diese Stimme ausgeht, assoziiert. Die Assoziation ist ohnehin die erste Leistung, welche die Zwischenwelt der Apparate, die uns verbinden und Kommunikation herstellen, den Subjekten aufnötigt. So wie mit der fremden Stimme aus dem Hörer die Präsenz der Freundin oder des Freundes verbunden ist – und nur geistig verwirrte werden an dieser Verbindung zweifeln –, so scheint fast unmerklich und kaum anders als während des Telefongespräches sich mit dem Gesicht auf dem Bildschirm und der Stimme aus dem Fernsehlautsprecher die Präsenz eines anderen Subjekts zu verbinden. Aber hier beginnt der Irrtum, der selbst manchen für geistig normal Erachteten zuweilen, vielleicht in kürzeren Phasen des intensiven Zuhörens und Zuschauens ereilt hat: Er wird Teil des Geschehens, nimmt zu den Meinungen der Talk-Gäste Bezug, kommentiert es womöglich, auch wenn vielleicht jetzt nur er allein vor dem Bildschirm sitzt und die Diskussion mit seinen eigenen Problemen und Themenschwerpunkten im Grunde wenig zu tun hat.

Dies wäre ein Beispiel für das, was Schulz unter der »anderen Subjektivität« als einer die Subjekte beeinflussenden Mediensubjektivität begreift. Die heutige »Welt« sei im Gegenzug zur »Tradition« »verwissenschaftlicht, technisiert, versachlicht und funktionalisiert«, eben »weithin bestimmt« durch Medienkultur und Computerwelt. Sie zeige sich als eine »künstliche« Welt der Bilder und Töne, in der die Wirklichkeit »aufgehoben« wird – oder vielleicht nicht tatsächlich aufgehoben, sondern nur erweitert und den Surro-

gatcharakter einer besseren Wirklichkeit annimmt. Der von Schulz zitierte Günther Anders hat in seinem Buch »Die Antiquiertheit des Menschen« auf die Doppeldeutigkeit der Surrogatfunktion von Medien aufmerksam gemacht: die gesendeten Ereignisse seien »zugleich gegenwärtig und abwesend, zugleich wirklich und scheinbar, zugleich da und nicht da«.

Der Bezug zur Subjektivität der einzelnen, so glaubt Schulz zu erkennen, wird durch die in der Medienkultur um sich greifende »Virtualität« »eingeklammert«. Interpretierend gesagt bedeutet dies nichts anderes, als daß die subjektlose Subjektivität eines mit den Menschen in den kommunikativen Verkehr tretenden Mediensystems die subjektlose Subjektivität der Individuen geradezu herausfordert. Mit den Worten von Schulz: Die Subjektivität als »Reflexionszentrum, das den Bezug zur Welt und zu sich selbst reflektiert« hat ihre Stütze verloren. Oder anders: Das Subjekt hat das Ich verloren, über das es zu reflektieren lernte. Den Illusionen von Gegenwärtigkeit und Wirklichkeit ausgeliefert, beginnt es, in einer ungeheuren Anstrengung sich dem Vorbild eines subjektlosen Struktur- oder Systemsubjekts anzugleichen, in dem es sozusagen in mytholgischer Rückbesinnung und Verblendung seinen ureigenen Charakter wiederzufinden glaubt.

Hier zeigt sich die religiöse Tendenz der Mediengesellschaft. Das durch die Probleme der Selbstvergewisserung und die monadische Differenz zwischen den Subjekten und ihren Objekten verunsicherte Subjekt findet in nichts anderem als gerade in dieser Differenz

und deren Instrumentierung durch Medien die überhöhte, hypostasierte und damit zur Seinsbestimmung erklärte Ordnungsgröße.

II.

Wie bereits Trickphotographie und Trickfilm verdeutlichen, verbindet sich mit der Entstehungsgeschichte der modernen Medien unweigerlich das Interesse an der Visualisierung des Irrealen, Nichtgegebenen, Imaginären. Besonders in den Trickfunktionen verstärkt sich die Wirkung des als kinematographische oder photographische Illusion beschriebenen Effekts. Bei Paul Virilio, der diesen Effekt im Zusammenhang mit der Pyknolepsie (Bewußtseinsabwesenheit) beschrieben hat, wird auch von einer radikalen Modifikation des Wirklichkeitserlebnisses gesprochen. Das »Nie-Gesehene«, so Virilio am Beispiel der Serienphotographien von Etienne-Jules Marey, tritt in Erscheinung. Die Trickaufnahme mache die »verlorenen Augenblicke« sichtbar, die Momente im Flug eines Vogels oder Insekts z.B., Momente die Virilio an die verlorenen pyknoleptischen Augenblicke der Kindheit erinnern, jene von ihm als paradiesisch verstandenen Momente der Gedankenverlorenheit: Niemand zu Hause, fragt die Mutter ihr Kind, das verstört, wie aus einer anderen Welt erwachend, zu ihr aufblickt …

Virilios Hinweis auf einen durch das Medium sichtbar werdenden verlorenen Zustand mit paradiesischer

Qualität gibt einen weiteren Impuls zur Betrachtung einer möglichen religiösen Funktion der Medien. Wie es Günther Anders und Walther Schulz hervorgehoben haben, richtet sich der heutige Medienrezipient in einer Gegenwart ein, die zugleich Abwesenheit bedeutet. Die Medienkultur bestimmt das Interesse an Zuständen der Differenz, des »Dazwischens«. Sie produziert jene verlorenen Zustände in Zeit und Raum, fügt sie künstlich in die gelebte Wirklichkeit ein, Zustände der für wahr genommenen Illusion resp. der vermeintlichen Identität des Augenblicks. Wenngleich die Illusionen uns stets belügen, zitiert Virilio La Fontaine; sie täuschen uns nicht.

Nach Virilio stehen die Illusionen des Mediums für das um die verlorenen Augenblicke ergänzte Ganze des zeiträumlichen Kontinuums. Sie stehen für die im Sichtbarmachen des »Nie-Gesehenen« wiederhergestellte Identitätsbindung des Ganzen. Die technische oder künstliche Nachbildung der verlorenen Momente zielt auf die geschlossene Erfahrung des komplett, aber nicht immer bewußt wahrgenommenen Vollzugs. Das Gegebene wird mit den Worten Virilios um die »schöpferische Potenz des Nicht-Gesehenen« ergänzt. Medientechnik und Kunst stellen sich in den Dienst der Wiederherstellung der Identität der verlorenen Momente. Sie beteiligen sich an der Substitution einer Erlebnisform, die sich um eben diese Momente gebracht glaubt. Das entspräche ihrer quasireligiösen Bestimmung. Sie bemühen sich um das Sichtbarmachen des Numinosen in der Immanenz des gegebenen Erlebens.

Die aufgrund der menschlichen Wahrnehmungskonstitution nach Virilio generell zur Illusion erklärte Welt verlangt probate Mittel ihrer Darstellung. Die Kunst, da sie sich weniger mit den Ursachen als mit den Wirkungen des Gegebenen beschäftige, zeige ihren sicheren und schnellen Zugriff auf die Dinge einer Phänomen- oder Phantomwelt. In einer Welt, deren Vertrautheiten eng verbunden scheinen mit dem Unvertrauten, dem im Nu verschwindenden Augenblick, dessen Unmittelbarkeit sich bereits im bloßen Zugriff als trügerisch erweist, übernimmt die mediale Fixierung des Vergänglichen eine für Wahrnehmungs- und Lebensgewißheit eingesetzte Funktion. So wie sich das Religiöse auch aus der Verunsicherung einer zur Illusion erklärten Welt ergibt, erweisen sich die Illusionsmedien wie die Kunst – noch im Anspruch eines besseren und angemessenen Zugriffs auf diese »Illusionswelt« – als methodische Vehikel der gleichen Verunsicherung. Sie werden im Rahmen einer Technologie, die sich bei Virilio zur »Metapher der Welt« erhebt oder als »Revolution des Bewußtseins« aufspielt, zu Größen eines veränderten Weltempfindens.

Der Trug selbst, die Illusion, der Schein, behaupten sich im Zuge der technischen Reproduktion als das Eigentliche des Gegebenen, das festgehaltene Identische des Augenblicks, wie es als Photographie oder filmisches Einzelbild z.B. erscheint. Man könnte auch sagen: Photographie, Kinematograpie und schließlich die elektronischen Medien sammeln und integrieren Aufnahmen des Gegebenen noch im verschwindenden Detail

und ergänzen sie zu einer verstärkt maschinellen und universalen Gedächtnisleistung. Das heißt zu einer universalen Gedächtnisleistung ergänzt werden sie weitgehend durch die inzwischen weltweit betriebenen Verfahren elektronischer Speicherung, Informationsübermittlung und -verarbeitung. Mit einer zugleich romantischen Formulierung wäre von der Errichtung eines digitalen »Geisterreiches« zu sprechen. Jedenfalls legt dies die von Virilio zur Überlegung gebrachte Annahme nahe, daß die Parapsychologie durch die aktuellen Forschungen auf dem Gebiet der Elektronik abgelöst werde. Sogenannte virtuelle Welten und interaktive Formen der elektronischen Kommunikation innerhalb dieser Welten (z. T. auch im »Cyber-Space« angeblich mit »Außerirdischen«) mögen diese Annahme verdeutlichen.

Menschliche Intelligenz hat sich ein umfassendes, wenngleich prothesenartiges Instrumentarium ihrer Erweiterung geschaffen. Und eben durch diese Erweiterung sind nunmehr die nach Virilio vom Verschwinden bedrohten Momente des raumzeitlichen Daseins auf eine denkbar »künstliche«, die »Weltillusion« verdoppelnde Weise erneut zur im Grunde ständig wiederholbaren Erscheinung gebracht. In diesem Sinne meint Virilio, daß in heutiger Zeit die »Ästhetik des Verschwindens« zunehmend ein »Unternehmen des Erscheinens« geworden sei. Auf elektronischem Wege findet sich das Gegebene als Gegebenes in seiner bislang speicherbaren Komplexion vergegenwärtigt. Um es mit einer religiösen Kategorie zu sagen: Die Erscheinungsdinge wer-

den durch ihre technische Reproduzierbarkeit und Speicherung zu abrufbaren Momenten eines medialen Epiphanievorganges. Oder mit Virlio: Zur Erscheinung gebracht wird die Illusion, mit der wir »geschlagen« sind.

Damit ist das Problem umrissen, das Virilio mit seiner »Ästhetik des Verschwindens«, aber auch Walter Schulz in Auseinandersetzung mit dem »gebrochenen Weltbezug« der modernen Menschen anspricht. Die Verunsicherung in einer zur Illusion erklärten Welt wie die Verunsicherung gegenüber einer entsprechend selbst zur Illusion werdenden Subjektivität bewegen – wie am Beispiel von Neil Postman dann im folgenden noch deutlicher zu zeigen sein wird – erneut hervorgekehrte Formen des religiösen Welt- und Selbstbezugs. Unzufrieden geworden mit dem bloßen Blick in den Spiegel, der die einzelnen im Zustand ihrer äußeren Befindlichkeit je schon als sich veränderndes Gattungswesen Mensch vorführt, übernehmen Photographie, Film und elektronische Medien – anders als das verschwindende und stets veränderte Bild im Spiegel – die Aufgabe der Konservierung des Scheinhaftigen. Sie machen es im Sinne einer technisch manipulierten »Epiphanie« abrufbar.

Schon beim Betrachten alter Photos ist dieser epiphanische Effekt niemandem wirklich fremd. Das photographische Illusionsmedium verleiht dem vergänglichen Augenblick jene Realität, mit der wir ihn im Zustand sinnlicher Gewißheit erlebt haben. Zugleich vergegenwärtigt sich durch Photo, Film oder Digitalauf-

zeichnung ein Teil menschlicher Gedächtnisleistung, nämlich das Aufnehmen, Speichern und Abrufen von Bildern. Kamera, Mikrophon, elektronische Speichermedien etc. übernehmen die den menschlichen Wahrnehmungsfunktionen nachempfundenen Aufgaben. Gesehenes, Gehörtes wird durch Digitalisierung in eine abstrakte, symbolisch-mathematische Ordnung überführt, von der es durch Abrufprozesse wieder zur Konkretisierung gebracht werden kann. Erlebbar wird das Konkrete einer Abstraktion als audiovisuelle Illusion, die über die »Illusion der Welt« hinweghelfen möchte. Es verdeutlicht sich im Zustand der Medienrezeption, was menschliche Wahrnehmung im herkömmlichen Sinn leistet. Die Verführung durch die Technik ergibt sich aus der Faszination gegenüber der eigenen Wahrnehmungs- und Reflexionsbegabung.

Die wenn auch noch so sehr als techisch mangelhaft eingestuften audiovisuellen Medien werden von vielen als sinnliche Bereicherung ihrer Alltagserfahrung aufgefaßt. Sie dienen der Unterhaltung und Information, doch ganz zentral auch der Überwindung von Isolation, Einsamkeit und Langeweile – durch eben die vermehrte oder »beschleunigte« (Virilio) optische und akustische Anregung. Es scheint als verlören die Menschen des technischen Zeitalters ihre Befähigung zur medienunabhängigen Alltags- und Freizeitgestaltung. Verloren an die Substitution oder Wiederherstellung des bereits Erlebten oder als verschwunden Betrachteten, sieht sie Virilio im ›mare magnum‹ seiner Assoziationen in die »seelische Heimat« Oswald Spenglers zurückkehren.

Doch Spengler hatte damals noch nicht daran gedacht, daß der Untergang der Maschinentechnik nichts weiter als »Larven« der Geschwindigkeit schafft, »Entwürfe« der Projektion des Abendlandes in ein technisches Jenseits, das letztlich nach Virilio ebenso »mysteriös« sei wie das der alten Religionen …

Was Virilio unter »Pyknolepsie« begreift und teilweise mit unverhohlener Technikbegeisterung der Zukunft der »rationellen Techniken« bescheinigt, liegt dem Untergang Spenglers nicht fern. Virilio sieht die Subjekte mehr und mehr ihrem Zeit-Raum-Kontinuum entrissen, durch beschleunigtes Reisen, beschleunigte Datenkommunikation usw. Das entspräche der Wirkung der Pyknolepsie. Den Untergang impliziert die Auflösung im Augenblick, die Überwindung des herkömmlichen kategorialen Verstandes – oder deutlicher: ein Dasein, das durch die Reduktion auf momentanes Erleben aus den Fugen gerät und im Medien- oder Beschleunigungstaumel sämtliche Orientierung verliert.

Zweifellos ist Virilio einer jener Theoretiker, die sich mit den von unterschiedlichen Seiten diagnostiziertem Übergang der Industriegesellschaft in einen angeblich »postindustriellen« Zustand beschäftigen, schlechthin auch als moderne »Informationsgesellschaft« begriffen. Das im Rahmen dieser veränderten gesellschaftlichen Situation formulierte Interesse an subversiver Auflösung oder »Pyknolepsie« mag hierbei schlicht als ein Ausdruck theoretischer Hilflosigkeit gedeutet werden – in Anbetracht übrigens eines Phänomens, das an anderer Stelle wesentlich sinnfälliger als die »Sucht nach

Betäubung« charakterisiert worden ist.[1] Das Interesse an Betäubung – oder auch Trance – mag einiges aussagen über die religiöse Befindlichkeit des Individuums der sog. Informationsgesellschaft. Es zeigt darüber hinaus ein im Grunde problematisches Bemühen um Identitäts- und Sinnstiftung. In einer – wie gesagt – noch subversiv verstandenen, auf Vielfalt setzenden und im »Verschwinden« mündenden Ästhetisierung kündigt sich vielleicht das krasse Gegenteil von dem an, was als »demokratischer Pluralismus« selbst noch durch die Reklamevielfalt suggeriert werden soll. Die Medien übernehmen keine tatsächliche Integrationsleistung, sondern vermitteln auf der Basis einer fortschreitenden Atomisierung der Individuen etwas wie den Glauben an einen übergeordneten Zusammenhang. Trotz betonter Heterogenität und vorgeblich pluralistischer Vieldeutigkeit zeichnen sich Medieninhalte nicht gerade als geeignete Träger gesellschaftlicher Emanzipation aus, es sei denn, hervorgerufene »Pyknolepsien« oder betäubender Sinnenrausch werden ganz entgegen ihrer Eigenschaften als Emanzipations- oder Integrationsfaktoren verstanden.

Die Realität ist eine andere: Weniger um Einsichten, denn um Einschaltquoten bemüht, stellt sich in vielen Medienprodukten erst gar nicht die Frage nach dem

---

[1] Vgl. hierzu und auch zum Folgenden: Thomas Schuster: Staat und Medien. Über die elektronische Konditionierung der Wirklichkeit. Frankfurt/M. 1995.

Reflexions- oder Aufklärungsgehalt. Im »werde, was du bist« (Thomas Schuster nach Adorno) drückt sich die ganze Ironie der Kulturindustrie aus. Das Angebot an Identifikationsmöglichkeiten mit den im entsprechenden Sujet gezeigten Mediensubjekten bestimmt ganz offensichtlich die Beliebtheit bestimmter Sendungen. Gewissermaßen zeigt sich der einzelne »gefesselt« an seinen eigenen Entwurf. Doch diese im illusionistischen Selbstentwurf sich anzeigende Identifikationsstörung ist sicher der verstärkte Teil jener umfangreichen, bei häufigem Fernsehkonsum auftretenden Anomalien. Gegenüber der wohl selteneren Form des kompletten Wirklichkeitsverlustes werden von Psychologen wachsende Kontaktschwierigkeiten und Apathie, auch gesteigerte Aggressivität und Veränderungen des rationalen Kommunikationsverhaltens beobachtet. Die Rede von einer umfassenden »Medienanästhesie« – bei Virilio und anderen Vertretern sog. postmoderner Kommunikationstheorien durchaus mit euphorischen Akzenten – versteht sich daher als eher zynische Variante dieser ohnehin bedrohlichen Auswirkungen. Wobei ein auf Geschwindigkeitsmedien (bis hin zu Geschossen und militärischen Vernichtungswaffen) ausgedehnter Medienbegriff den ästhetischen Reiz des Verschwindens geradezu ins Absurde der veritablen Katastrophe treibt. Wenn alles Bewegung ist, schreibt Virilio, dann sei alles gleichzeitig Unfall. Die menschliche Existenz als »metabolisches Fahrzeug« ließe sich zusammenfassen als Reihe von »Kollisionen und Traumata«.

Doch nicht nur »Kollisionen und Traumata«! Ähnlich

wie es Virlio bei Paul Morand und dessen Beschreibung eines Flugzeugunglücks in Zeitlupe beobachtet sieht, streichele das Flugzeug nahezu den Boden, und dieser zerlege es mit größerem Feingefühl in seine Teile, als ein Feinschmecker seine Feige schäle. Die tödliche Katastrophe erscheine so sanft wie eine Reihe von Zärtlichkeiten. Die Ästhetik des Verschwindens entpuppt sich als Katastrophenlust, die Virlio mit den letzten Spenglerschen Kämpfern teilt, jener kleinen versprengten heroischen Truppe auf verlorenem Posten. – Nicht nur die als Derealisierung beschriebene Aufgabe der Medien im Rahmen ihres politischen, sozialen und ökonomischen Auftrags ist hier beschrieben. Beschrieben ist ihre alles überwindende und vernichtende anthropologische Funktion.

Die von verschiedenen Medientheoretikern auch als »Hyperrealität« begriffene Medienwirklichkeit hat am Ende des 20. Jahrhunderts eine neue Dimensionierung oder auch Illusionsqualität erhalten. Stärker denn je ist man um die Aufhebung der Grenzen zwischen Realem und Fiktionalem bemüht. Im Sog dieser Auflösung übt der Umschwung vom Realen ins Fiktionale und von dort zur erneuten Realisierung auf eine fatale Weise in die tatsächlichen Katastrophen ein, die sich nicht selten, wie bereits die NS-Propagandamaschinerie verdeutlicht hat, aus der medientechnischen »Entwirklichung« ergeben. Zwar entwickelt die heile Welt der Simulationen so etwas wie Gedanken an eine technokratische Eschatologie, einen von der Technik bestimmten Weltschicksalsglauben. Sie zeigt sich damit aber zugleich offen an irra-

tionalen, realitätsfernen Lebenszusammenhängen orientiert, an einer durch die heillose Verwirrung der Sinne gestifteten Bedingung für religiöse Zuversicht.

Unzählige Beispiele der Informationsverfälschung und Meinungsbeeinflussung belegen diese irrationale Tendenz der Realitätsvermittlung durch Medien. Sie geht einher mit einer deutlichen Veränderung der Wahrnehmungssituation der Subjekte, die ihre herkömmlichen Bewußtseinserlebnisse zunehmend von der ästhetischen Hyperrealität beeinflußt sehen. Die in der Medienwirklichkeit technisch vorgeführte und den Reduktionsprozessen in der Phänomenologie vergleichbare »Phänomenalität« zwingt den Subjekten der »Informationsgesellschaft« in vielen Fällen tatsächlich eine besondere Erlebnis- oder Erwartungshaltung gegenüber der konkreten Wirklichkeit auf, von der bei aller Banalität nun auch jene in den Medien nahezu routiniert sich ereignenden »Epiphanien« – oder einfach Sensationen – geradezu erwartet werden. Nicht also nur, daß ein »unwahres Bild von der Welt« (Thomas Schuster) durch die medial konstruierte Wirklichkeit entsteht; es wird auch von der ästhetischen Realisierung innerhalb der Medien aus ein entschiedener Druck auf die Wirklichkeit selbst ausgeübt. Was auch immer unter »entwirklichender Realisierung« (Ferdinand Fellmann) zu verstehen ist, die Applikationen der Medienkonsumenten werden häufig genug von Zuständen der Entwirklichung bestimmt, wie sie speziell in Reklamesendungen, aber auch in Lebensstil und Mode reklamierenden Fernsehfilmen oder Talk-Shows vorgeführt

werden. So geht es nicht nur um die möglichst perfekte Illusion, den »traumlosen Traum« (Adorno) als höchstes Rezeptionserlebnis. Nicht hintenan stehen die jeweiligen vom Status quo bestimmten Lebensverhältnisse, die – wer so will – Erziehung oder Disziplinierung der Medienkonsumenten vor dem Hintergrund und im Banne einer durch Sinnlosigkeit, Grauen und Vernichtung bestimmten Lebenswelt. Die alle religiösen Implikationen (eschatologische und soteriologische) nur verschleiernde Ästhetisierung der Medien zielt in ihrer Wirkung – übertragen gesprochen – auf die Erneuerung des Subjekts; aber dies ganz im Sinne Adornos so, daß es zu dem werde, was es ohnehin schon ist.

Die Konditionierung des Realen durch die Fiktion bestimmt die medienkonformistische Selbstvergegenwärtigung der Subjekte im Bewußtsein der Erprobung neuer Lebensformen und vermeintlich anderer Lebensinhalte. Daß Form und Inhalt hierbei weitgehend einen hohen Grad der Austauschbarkeit und Beliebigkeit erreicht haben, scheint dabei nicht zu irritieren und ist im Gegenteil für viele heute schon die angemessene Form, der Absurdität des Realen in seinen Strukturen gerecht zu werden. Es ist mithin Teil der als zulässig erachteten Ratifizierung der Illusion als Realität.

III.

Ratifizierung der Illusion als Realität ist eine mögliche Reaktion des modernen Subjekts auf seine von ihm

nicht immer reflektierte, jedoch oftmals intuitiv begriffene Konditionierung und Verdinglichung. So paradox es klingen mag, je weiter die einzelnen sich an die Illusionen verlieren, je stärker die Illusionen Realität vortäuschen, desto mehr vermittelt sich ihnen das Gefühl persönlicher Identität, Präsenz, Relevanz und Freiheit. Was im Grunde die Entwirklichung der Lebenszusammenhänge und die Störung kommunikativer Prozesse betreibt, erscheint, bei aller Widersprüchlichkeit, als Garant der Überwindung jener erfahrbar gewordenen Formen der Desintegration und Partikularisierung. Die Wirkung durch ihre Ursache bekämpft?

Neil Postman hat in seinem letzten Buch »The End of Education« sich unter pädagogischen Gesichtspunkten mit den Fragen der Wiederherstellung von Sinn und Bedeutung in einer Zeit beschäftigt, die ganz offensichtlich von ihrer Bedeutungs- und Ziellosigkeit geprägt scheint, welche Postman auch als Gottlosigkeit versteht. Wie er sagt, wenn die Schule einen Sinn haben soll, müßten die Schüler, ihre Eltern und ihre Lehrer einen Gott haben, dem sie dienen könnten, oder, besser noch, mehrere Götter … Der Satz ist programmatisch für das ganze Buch. Nicht, daß Postman, wie er betont, den »großen Gott« der jüdisch-christlichen Tradition meine oder andere Götter anderer Religionen. Ihm geht es um den Mythos, um das Erzählen, die wesentlichen Geschichten, die großen Erzählungen. Er fragt sich, was mit Menschen geschähe, wenn sie keine Götter, eben solche Erzählungen nicht mehr haben. Und er gibt unmittelbar die Antwort: Ja, manche begingen Selbstmord,

andere betäubten sich mit Drogen oder Alkohol und manche holten sich ihre Genüsse aus blinder Gewalt.

So verkürzt hier die Probleme der Individuen des spätkapitialistischen Industrie- oder Informationszeitalters aufgeführt werden, so kurz scheint auch die Antwort. Was sich in den neuen Medien oder extravaganten Vergnügungsparks anzeige, sei der »Schrei nach Mythos«. Die Menschen, um ihre Erzählungen gebracht, suchten nach einer Begründung ihres Lebens. Oder anders formuliert: Identität und Lebensbegründung substituieren sich in Amüsierfeldern, wo die virtuellen Erlebnisse elektronischer Kommunikationsmedien sich berühren mit den auf Jahrmärkten und Volksfesten angebotenen Katastrophenfahrten oder dem beliebt gewordenen simulierten Sprung in den Tod.

Mit welchem Witz Postman auch die »Notwendigkeit von Göttern« betont hat, um die Bedeutung der Schule ist es ihm ernst. Die Bedeutung der Schule nämlich ist es nach ihm, tautologisch formuliert, selbst Bedeutung zu schaffen. Gegen die lapidaren Geschichten und ästhetischen Sinnkrisen soll gerade die Schule dazu beitragen, daß sich eine fundamentale Ethik durchsetze. Es müsse eine Öffentlichkeit hergestellt werden, von welcher Postman hofft, daß sie Selbstvertrauen besitze, Zielbewußtsein, Respekt vor Bildung und Toleranz. Was er nicht will, kennzeichnet die Misere, auf die er sich bezieht: »Eine Zusammenballung von zügellosen Konsumenten … Zornige, seelenlose, desorientierte Massen … Gleichgültige, verwirrte Bürger.« Vàclav Havel habe es »eine Krise der Narrative« genannt. Alte Götter seien

verschwunden. Noch seien keine neuen gefunden worden. Vàclav Havel gibt ihnen Namen. Man suche, wie Postman ihn zitiert, nach »neuen wissenschaftlichen Rezepten, neuen Ideologien, neuen Kontrollsystemen, neuen Institutionen«. Und von ihnen erhoffe er sich »ein elementares Gerechtigkeitsgefühl, die Fähigkeit, Dinge mit den Augen der anderen zu sehen, ein Gefühl der transzendenten Verantwortung, archetypische Weisheit, guten Geschmack, Mut, Mitleid und Glauben«. Ein ganzer Katalog zur religiösen und ethischen Besinnung.

Entfremdung, Skepsis und Desillusionierung werden von Postman als Kennzeichen der modernen Gesellschaft genannt. Sie signalisierten eine Suche nach den »Quellen einer transzendenten Identität und ihren Werten«. Und gleichzeitig benennt er die Gefahr, die eine derartige Suche beinhalte. Man denke an die Popularität von Wladimir Schirinowski in Rußland oder an die Skinheads und andere Jugendliche, die das Gedankengut des Nationalsozialismus wiederbelebten. Unbeabsichtigt zeigt sich hier die Forderung nach neuen Göttern bereits auf dem Wege ihrer politischen Realisierung. Sie korrespondiert auf eine merkwürdige Weise mit der Ideologie des Dekonstruktivismus, die Postman bei einem früheren Nazi-Sympathisanten zu erkennen glaubt, bei Paul de Man, eine »Metaphysik der Bedeutungslosigkeit«, wo, aus der Not eine Tugend gemacht, der fehlende Sinn gewissermaßen den Menschen ihren Sinn zurückgeben soll: Die Krise selbst wird zum Sinn erhoben; Verschwinden und Untergang – wie bei Virilio – werden zu neuen emanzipatorischen Lebensinhalten.

Das ist nicht im Sinne Postmans. Doch auch er zielt auf eine neue Metaphysik, eine »Metaphysik des Lehrens«, die auf eine Art Humanismus hinausläuft, auf eben die Erziehung zu »anpassungsfähigen, neugierigen, offenen, kritischen Menschen«. Doch genau besehen, erscheint das Kriterium der Anpassungsfähigkeit zugleich als Einschränkung aller anderen genannten Kriterien. Die »Götter« des Konsums und der Technologie, die Postman beklagt – wie im übrigen die von ihnen ausgehende »massive ideologische Transformation« – lassen im besonderen die pädagogische Formel der Anpassungsfähigkeit als fragwürdig erscheinen, sind doch Konsum und technologischer Fetischismus bereits Ausdruck einer massiven Anpassung an die Wirtschaft. Daß Postman die Wirtschaft von der Verehrung der Technologie und der Konsumhaltung der Massen in gewisser Hinsicht freispricht, zeigt, in welchem Rahmen sich bei ihm Kritik oder Neugier bewegen und welcher Hintergrund der von ihm konstatierten »Trivialisierung der Symbole« im Dunkeln bleibt[2].

So erkennt Postman in seinem Buch zwar die religiöse Tendenz der Medien, speziell am Beispiel der Werbespots. Zugleich ignoriert er jedoch die wirtschaftliche Motivation ihrer »Theologie«. Entsprechend bleibt der

---

2 Schuster, a. a. O, Kap. 4, Anmerk. 14, S. 235: »Die Trivialisierung der Symbole ist kein peinliches Nebenprodukt einer naiven Technologiebegeisterung, sondern korrespondiert mit bestimmten Zwecken des kapitalistischen Systems.«

Hinweis unzulänglich, daß die Form der Werbung in vielen Fällen jene des religiösen Gleichnisses annimmt, »das Gleichnis des Menschen mit schlechtem Mundgeruch, das Gleichnis des dummen Geldanlegers, das Gleichnis des verlorenen Reiseschecks« etc., wo »technologische Unschuld die Wurzel des Bösen, des Versagens vor den gutgemeinten Angeboten des industriellen Fortschritts« sei. Daß die Werbung dem Bedürfnis nach dem Heiligen entgegenkomme, ist nur ein Teil der Einsicht in die rettungslose Kommerzialisierung und ihren gegenaufklärerischen Impuls. In der Werbung verbinden sich die wirtschaftliche und remythisierende Funktion. Zusammen mit den Konsumartikeln werden Illusionen verkauft. In vielen Werbespots ist daher die Ware bereits unmittelbarer Ausdruck persönlicher Allmächtigkeit und persönlichen Heils. Und es ist durchaus verständlich, wenn, wie an anderer Stelle bemerkt wurde, viele Interpreten der zeitgenössischen Kultur glauben, Werbung usurpiere heute die Religion. Sie verkörpere den »Himmel auf Erden« oder sei als ein »suggestives Sammelbecken kollektiver Wünsche und regressiver Strebungen« zu verstehen, wo sie den einzelnen verstricke in die vielleicht größte durch sie produzierte Illusion, jene, die besagt, Glückseligkeit sei käuflich.[3]

---

[3] Vgl. Hartmut Heuermann: Medienkultur und Mythen. Regressive Tendenzen im Fortschritt der Moderne. Reinbek 1994.

Nicht, daß Postman nicht erkennt, wer z.B. in Amerika die Lieder, die Erzählungen, die Mythen schafft. Es seien die Werbeagenturen, die Popsänger und Filmproduzenten oder sogar »die hohlen Männer, die sich um Swimming Pools in Beverly Hills versammeln und Geschichten erfinden, die wir ›sitcoms‹ nennen, Familienserien, Seifenopern«; die Liste sei nicht erschöpfend, aber Lehrer fänden sich nicht auf ihr. Auch erkennt Postman die symbolische Funktion der Medien, ihr Interesse, die Welt durch Symbole zu verändern, sich wie die Sprache an einer Form des Probehandelns zu beteiligen. Er sieht, daß Buchdruckerkunst, Telegraphie, Fotographie, Kinematographie, Radio, Fernsehen und Computer eine Art »Ersatzsprache« geschaffen haben, die wie das Gesprochene oder Gedachte selbst die Welt noch einmal reflektiert. Schnitte würden durch die Welt gelegt, man setzte sie in Rahmen und Grenzen, vergrößerte sie, verkleinerte sie, ganz nach Belieben. Die anthropologische Tendenz der Medien wird anschaulich, und es versteht sich von selbst, daß Postman Anthropologie, Astronomie und Archäologie zu Hauptfächern machen möchte, dort, wo es ihm um die Beseitigung der Krise zu tun ist, ein »sinnvolles Gemeinschaftsleben« oder »jugendliche Partizipation am gesellschaftlichen Wiederaufbau« oder gar um das vielbeschworene und von McLuhan zur Überlegung gebrachte »globale Dorf«.

Hier aber setzen die Fragen ein. Wo Religionskritik gefordert wird, und zwar als Kritik an einer massiv um sich greifenden industriekulturellen Religiosität, setzt Postman selbst auf Religion. Da so vieles in der Malerei,

Musik, Architektur, Literatur und Wissenschaft mit Religion verknüpft sei, müsse man sich mit ihr befassen; denn es gehe der Religion vor allem um das »Warum unserer Existenz«. Man müsse den Schülern ein Fach wie »Vergleichende Religionswissenschaft« anbieten, das religiöse Metaphern, Schriften, Kunstwerke und Rituale erkläre. Nicht aber, daß dieser Unterricht als »demythologisierende« oder »skeptische« Instanz zu verstehen sei. Die Erzählungen aus den verschiedenen Religionen müßten ernstgenommen werden, man dürfe ihnen nicht mit einem »oberflächlichen Zynismus« begegnen. Tiefere Einsicht und Verständnis müßten bewirken, daß die Schüler die »Wahrheiten« der großen Erzählungen von denen der Wissenschaft und des Journalismus zu scheiden wüßten. Bedrohlich nur, wenn die »Wahrheiten« von ihrer politischen, sozialen und wirtschaftlichen Bedeutung gelöst werden. Auch lassen sich die großen Erzählungen schlecht vermitteln, wenn sie nicht auch gerade dort aufgespürt werden, wo sie heute in den Medien ihre wirksame Verarbeitung erfahren.

Aber das größere, an den Realkonflikten vorbeidiskutierende Problem bei Postman ist sein Versuch, so etwas wie einen religiösen Pluralismus zu vermitteln, wo die Lehrer den Schülern die Vielfalt der Religionen näherbringen sollten – und damit auch die Vielfalt religiöser Wahrheiten: Glaubten Christen, daß der Messias gekommen sei, und Juden, daß er noch kommen werde, so glaubten Buddhisten gar nicht an den Messias; Hindus glaubten an die Reinkarnation und Moslems nicht. Niemand dürfe den anderen seine Wahrheit aufzwin-

gen, auch wenn er von dieser vollkommen überzeugt sei. Man müsse wissen, daß die »Gründerväter« Amerikas – z.B. Jefferson und Paine – »Deisten« waren, die zwar an den »allmächtigen Gott« glaubten, speziellen Glaubensrichtungen und religiöser Institutionalisierung jedoch mit Skepsis begegneten. Sie hätten sich gewissermaßen auf ein ethisches Substrat des Glaubens verlegt, losgelöst von »abergläubischen« und »phantastischen« Vorstellungen. Von diesem Substrat aus, diesem Identitischen der verschiedenen Glaubensrichtungen, ist zu verstehen, was Postman als Chance religiöser Vielfalt betrachtet. Toleranz und gegenseitige Akzeptanz werden auf die Grundlage eines übergeordneten prinzipiellen Einverständnisses gebracht, ein Einverständnis in deutlicher Allianz mit der Kommunikationsindustrie und den Strukturen kapitalistischer »Weltwirtschaft«. So habe die Musik von Roger Waters mit einer CD und einem Titel nach Postman (»Amused to Death«) dazu beigetragen, daß sein »Prestige« als Autor unter den jüngeren Studenten enorm gestiegen sei. Und Postman dazu mit allem Opportunismus: Er hätte es sich daher kaum leisten können, Waters und seine Art der Musik abzulehnen …

Nicht, daß Postman – wie er sagt – das Problem nicht erkenne. Schüler hätten durch die Populärkultur ständig Zugang zu den Kunstformen ihrer Zeit und seien in einer Weise sensiblisiert, die ihre Fähigkeit, auf die »traditionellen« oder »klassischen« Kunstformen einzugehen, in Grenzen halte. Man müsse etwas gegen die kulturindustrielle »Monopolisierung« der Seelen junger

Leute tun, ja, eine höhere Ebene der Sensibilität erreichen. Aber – genau genommen – widerpricht die Forderung nach einer »vitalen Vielfalt« der vorhandenen Beliebigkeit in den Massenmedien kaum. Jede noch so relevante und nützliche Veränderung im Pädagogischen ist schnell auch ein weiterer, von den Medien aufgegriffener und bis zur Belanglosigkeit reproduzierter Trend. Hier bestimmt dann die von Horkheimer, Adorno, Benjamin und Löwenthal am Institut für Sozialforschung in Frankfurt vorgebrachte kritische Theorie der Massenmedien weitgehend auch die Einwände gegen Postman[4]. Die ständig technisch verbesserte Illusion durch Film, Radio, Fernsehen und Computer lasse – so u.a. Adorno – die Inhalte hinter die Form zurücktreten. Das Verbreitete verändere sich im Zuge seiner Verbreitung. Technische Reproduktion schränke die Möglichkeiten zur objektiven Einsicht reflektierender Individuen ein. Nach Adorno gehe »frisch-fröhliche Verbreitung von Bildung« durch die neuen Reproduktionstechniken unmittelbar einher mit ihrer Vernichtung. Sie diene der »Halbbildung«. Halbbildung sei der Zustand erfahrungsloser auswechselbarer Informiertheit. Und auch wenn Adorno, besonders in seinen späteren Überlegungen, dem Rezipienten im massenkommunikativen Prozeß noch Widerstand und Spontaneität zugibt, so doch immer unter dem Aspekt einer vorhandenen »uni-

4 Vgl. Michael Kausch: Kulturindustrie und Populärkultur. Kritische Theorie der Massenmedien. Frankfurt/M. 1988.

versellen« Manipulation. Zwar bleibe eine gewisse kritische Distanz den Konsumenten erhalten, das Bewußtsein könne nicht total integriert werden; es ist als wollten die Menschen betrogen werden, und viele wüßten auch von diesem Betrug. Doch um den Erhalt der Illusion wehren sie sich selten dagegen.

Was Postman und Adorno in ihren Überlegungen verbindet, ist die durch »Technologie-Erziehung« gestützte Hoffnung auf gesellschaftliche Veränderung. So steht bei Postman die Forderung nach einem Fach »Vergleichende Religionswissenschaft« unmittelbar neben jener nach dem Fach »Geschichte der Technologie«. Nicht daß er tatsächlich die religiöse oder soziale Funktion der Massenmedien behandelt. Sie wird am Ende seines Buches in einem Prinzipienkatalog quasi nur ›angerissen‹. Wie es dort heißt, sei jeder technologische Wandel ein »faustischer Pakt«. Die neue Technologie habe Vorteile und Nachteile, und diese seien nicht gleichmäßig unter der Bevölkerung verteilt, manchem nutze sie und manchem schade sie, sie habe eine »Philosophie«, beeinflusse Denken und Handeln der Menschen, begünstige manche Perspektiven und Leistungen und unterdrücke andere emotionale und intellektuelle Neigungen, sie führe Krieg gegen eine alte Technologie, der durch sie bedingte Wandel sei nicht einfach quantitativ, eine neue Technologie füge nicht einfach etwas hinzu, sondern verändere alles.

Entscheidend ist bei Postman das, was er – mit Bezug auf Alfred Korzybski – zur menschlichen Fähigkeit der Symbolisierung und zur Symbolisierung in den oder

durch die Medien sagt. Das Symbol sei das grundsätzliche Medium zur Bindung der Zeit. Und die menschliche »Befähigung zur Symbolisierung« sei Teil eines anderen Prozesses, von Korzybski als Teil des »Abstrahierens« begriffen. Die Definition nun, die für das »Abstrahieren« folgt, bezeichnet nicht das, was herkömmlich unter Abstraktion zu verstehen ist, sondern – nach Postman – die »fortgesetzte Aktivität des Auswählens, Weglassens und Organisierens von Details der Realität«. Dieses »Abstrahieren« entspricht genau genommen und allgemein verstanden der heutigen Medienarbeit. Und damit ist zugleich das allgemeine Motiv der Medienarbeit angesprochen. Wie Postman behauptet, dadurch, daß wir die Welt »rekreierten«, Unterschiede ignorierten und Ähnlichkeiten betonten, gäben wir ihr »Stabilität«. Obwohl wir wüßten, daß sie in ständiger Verwandlung begriffen sei und es keine zwei identischen Ereignisse gäbe, erlaube das »Abstrahieren« – oder eben die technische Reproduktion – so zu tun, als könnten wir es. Wenn es folglich nichts Identisches in dem Sinne gibt, daß es mit einer anderen Sache vollkommen austauschbar wäre, und es allerhöchstens nur Gleiches geben kann, dann besteht doch der Sinn nach Identischem. Alle menschlichen Systeme der Interaktion seien darauf ausgerichtet, Informationen aus der »Welt der Erfahrungen« auszuwählen, zu organisieren, zu verallgemeinern, kurz: ihnen Identität zu geben. Hier nähert sich Postman dem phänomenologischen Ansatz. Wir wüßten, sagt er, daß eine »Tasse« kein Gegenstand ist, sondern ein Ereignis. Sie würde aus Milliarden von Elektro-

nen bestehen, die in ständiger Bewegung und Veränderung begriffen seien. Von dieser Aktivität würden wir zwar nichts sehen, doch es bleibe wichtig, sie anzuerkennen, um zu begreifen, daß »die Welt nicht so ist, wie sie uns erscheint«.

Das »Abstrahieren«, die Verallgemeinerung der Tasse als »Tasse«, also – wer so will – die Tasse überhaupt, ist das, was im eigentlichen der Tasse ihre Identität gibt. Die als »Abstrahieren« verstandene Rekonstruktion der Tasse, im Computer-Bereich hieße es »Animation«, sei das, was den Dingen, die anders scheinen, als sie sind, eine Realität gibt. Die Dinge werden belegt durch ihre Ablichtung, Rekonstruktion oder Animation, indem wir sie noch einmal sagen, vorführen oder sonstwie zur Anschauung bringen, geben wir ihnen die Gewißheit. Die Illusion als beispielsweise filmische oder elektronische Realisierung schafft Sinnzusammenhänge in einer in ständiger Verwandlung begriffenen Welt. Es wäre wichtig, die Ereignisse zu benennen und sie zu »kategorisieren«. Die Welt scheint vom Verschwinden bedroht. Jetzt tritt ihre Dokumentation an ihre Stelle. Wie Postman mit gewissem Realitätverlust behauptet: Das Wort »Tasse« bezeichne nichts, das wirklich in der Welt existiere. Der Mensch lebe in zwei getrennten Welten, der Welt der Ereignisse und Dinge und der Welt der Vergegenwärtigung resp. Reproduktion dieser Ereignisse und Dinge. Während die eine in ständiger Verwandlung begriffen ist, setzt die andere auf Fixierung des sich Verändernden. Doch das, was sie fixiert, entspricht nichts Wirklichem.

Postman begreift und verkennt – anders als Adorno – die eigentliche Funktion der technischen Illusionsmedien. Nicht die Symbolisierung als »Akt des Abstrahierens« ist im allgemeinen ihr Ziel. Ziel ist die falsche, auf der Basis einer Abstraktion gewonnene Konkretisierung, häufig mit Anspruch auf Authentizität und Identität des Erfahrenen. Die Konkretisierung mit ihrem ganzen Zuschnitt auf das avisierte Massensubjekt hintergeht in vielen Situationen die noch in der Abstraktion verbleibende Möglichkeit objektivierender Reflexion. Ähnlich wie bei Postman die pädagogische Vermittlung – trotz des Appells an das vernachlässigte Wissen um die wesentlichen Zusammenhänge – sich mit der Beliebigkeit der Informationen kurzschließt, wo scheinbar alles wichtig wird, folgt der Medienrezipient in seinen Reflexionen oft auch nur der Diskursivität der Schnitte. Adorno spricht mit Bezug auf Sigmund Freud von der »Regression« des Hörens und Sehens. Regression bedeutet nach Freud am Beispiel des Traumes, wenn die Vorstellung sich in das »sinnliche Bild« zurückverwandelt, aus dem sie einst hervorgegangen ist. Die Medienillusion bedient diesen Vorgang, der auch als ein Vorgang der Verwandlung von Gedanken in visuelle Bilder zu begreifen ist, nun aber in der Weise, daß eben diese Bilder bereits mitgeliefert werden. Es wird verständlich, warum Adorno die Medienrezeption als »traumlosen Traum« begreift. Der Rezipient träumt und träumt doch nicht selbst. Traumbereit wird ihm ein Traum erzeugt. Seine Gedanken verlieren sich an das Gesehene und Gehörte. Die Regression vollzieht sich auf

einem Umweg. Durch das Gesehene und Gehörte beeinflußt, kann sich die Vorstellung nicht ganz in ihr »sinnliches Bild« zurückverwandeln. Sie verwandelt sich zurück in Bilder, die eigene Erlebnisse mit dem Gesehenen und Gehörten synthetisieren. Der Pseudo-Traum erzeugt sich aus dieser Synthese. Die Regression des Medienrezipienten ist artifiziell und dient weitgehend der Unterhaltung. Sie übernimmt nicht die Funktionen des Traumes. Es wäre auch von einer ästhetischen Regression zu sprechen.

Daß die durch Medienrezeption ausgelöste ästhetische Regression als quasireligiöse Erlebnisform zu verstehen ist, legt die der religiösen Andachtshaltung vergleichbare Form der intuitiv-meditativen Rezeption nahe. Hinzu kommt die Ritualisierung des Alltags durch elektronische Medien wie Radio, Fernsehen und neuerdings auch Computer, die Mythen- und Symbolbildung, das Identifikationsangebot, die Parusie des Erlebens im Dabeisein und eben auch die fragwürdige sinnstiftende Bedeutung des Mediums als Garant der herkömmlich geordneten Verhältnisse. Fernsehserien wie die Erfolgsserie »Star Trek« mit ihrer weltweiten Fangemeinde firmieren unter verschiedenen Aspekten als Religionsersatz[5]. Der Rückgriff auf die Religionen der großen Erzählungen bei Postman ist aus dieser Medienreligiosi-

5 Vgl. u.a. »Unendliche Weiten ...«. Star Trek zwischen Unterhaltung und Utopie. Hrsg. v. Kai-Uwe Hellmann und Arne Klein. Frankfurt/M. 1997.

tät heraus zu verstehen. Der neuen »säkularen« Religion wird die alte, von ihr verdrängte entgegengehalten. Sie soll wieder Wege aufzeichnen in jener durch Informationsüberfluß und -beliebigkeit wachsenden Orientierungslosigkeit, in jener Indifferenz mit ihren Rückzugsangeboten, den Verlockungen des Realitätsverlustes und der inneren Immigration.

Adorno hat auf den suchterzeugenden Charakter der massenmedialen Produktionen hingewiesen. Technisch vermittelte Kommunikation durch Rundfunk und Fernsehen würde immer unvermittelter. Dadurch verliert der Rezipient schnell die nötige, vor der Regression bewahrende Distanz. Der Rezipient wird gewissermaßen in den massenmedialen Strom oder Strudel hineingezogen, in das, was gerade »läuft«. Der Rezipent verliert sich an einen Zustand der »Zerstreuung«, der zugleich auch seine tatsächliche »Atomisierung«, d.h. die Zerstreuung der einzelnen in ihrer privaten Mediensituation charakterisiert. Nach Adorno wird die fehlende gesellschaftliche Unmittelbarkeit durch diese künstlich ins Private hineinverlegte verdeckt; sie werde zum Ersatz einer den einzelnen versagten gesellschaftlichen Unmittelbarkeit. Die religiöse Funktion der Medien geht in dieser Substitution und all ihren Abhängigkeiten auf.

Künstliche Ikonen, Symbole und Mythen stehen in den Medien für die Transparenz des Zugangs zum Absoluten. Bedeutet »Medium« etymologisch, also wortgeschichtlich, nichts anderes als ein in der Mitte Befindliches, Mittleres, ein Mittel, ein Vermittlungsstoff oder eine Vermittlungsperson, so ist im religiösen Kontext

dieses Mittlere eben jene Schnittstelle, wo sich Transzendenz und Immanenz, Diesseits und Jenseits berühren und austauschen. Hier bilden Parusie und Epiphanie zwei grundsätzlich verschiedene Formen des religiösen Erlebnisses. Während der Glaube in Parusie den unmittelbaren Kontakt zum Absoluten nicht zuläßt, aber von seiner Anwesenheit weiß, tritt ihm im Falle der Epiphanie das Absolute in einer seiner möglichen Erscheinungsformen gegenüber. Die Medialisierung des absolut Gesetzten ist folglich Teil seines Einflusses auf die Glaubenden, insoweit es durch seine Erscheinungsform seine absolute, damit die von den Subjekten losgelöste Stellung verläßt und mit der jeweiligen Glaubensgemeinde in Kontakt tritt. Epiphanie unterstützt diesen Vorgang. Der epiphanisch in Erscheinung tretende objektiv-absolute Geist vermittelt sich durch sein Erscheinen den Subjekten und wird Teil ihrer empirischen Welt. Mit anderen Worten: Die Transzendenz tritt erscheinend in die Immanenz des alltäglichen Daseins und richtet sich dort als Lebensbestandteil ein. Der durch sein Erscheinen in das alltägliche Leben gerufene objektive Geist, wird von denen, die an ihn glauben, zum Teil ihrer inneren Wirklichkeit, zum subjektiven Geist.

Was aber kennzeichnet den durch die Medien vermittelten »objektiven Geist«?

Möglicher Sinn der Religion, das wird auch am christlichen Beispiel deutlich, ist die Versöhnung mit den unberrschten und von daher mächtigen Naturkräften, die der Mensch in seiner Umwelt, aber auch in sich selbst als Instinktivkräfte wirken sieht. Der Glaube an eine

diese Kräfte steuernde Macht und die Möglichkeit der Versöhnung mit dieser für ihn auch immer bedrohlichen Macht ist Grundbestandteil der Religion. Insofern kann Religion nach Freud als eine Wiederholung der Kindheitserfahrung verstanden werden. Das Kind reagiert auf die ihn bedrohenden Kräfte mit »Gegenaffekten«, mit »Illusionen«. Die Illusion befreit von den gegebenen Realproblemen und zeigt sich als Rückgriff auf frühere Eindrücke, die zur Bewältigung akuter Bedrohungen noch einmal mental vergegenwärtigt werden. Diesen Vorgang des Rückzugs auf frühere Erlebnisse unterstützen, wie gezeigt, die Medien und ganz besonders heute die elektronischen. Die digitale Zukunft, das läßt sich ganz allgemein sagen, verweist die Kommunikation stärker denn je auf den Bildschirm, verbindet das menschliche Miteinander umfassender als bisher erfahren durch elektronische Geräte. Manche sprechen auch von einer digitalen Revolution (Virilio).

Nicht nur, daß Freizeit und Arbeit mehr und mehr in synthetische Welten verlagert werden. Von diesen »Welten« bestimmen sich auch verstärkt die Sozietätserfahrungen der einzelnen, wo sich auf eigentümliche Weise der sakrale und profane Bereich vermengen. Die Darstellung des Menschlichen in den Medien, ihre anthropologische Funktion, verbindet sich mit der religiös-symbolischen der Menschendarstellungen in den mythischen Erzählungen. Die Religion im sog. nachmetaphysischen Zeitalter (Schulz) löst sich essentiell auf in einer Kultur, die nicht unabhängig von ihrem industriellen Zuschnitt betrachtet werden kann, von dem aus sich

menschliche Identifikation und menschliches Selbstverständnis beeinflußt zeigen. Der eigentümliche Charakter des Mediums selbst, das, mit religiösen Begriffen formuliert, Erlebnisse der Parusie oder Epiphanie übernimmt, bestimmt dessen religiöse Bedeutung. Es vermittelt als künstliches Organ in dem von Walter Schulz als Bereich der Differenz des Selbst- und Weltbezuges genannten Problemzusammenhang moderner Sinnstiftung. Anders gesagt: Die Medien nehmen sich des durch Aufklärung und Entmythisierung forcierten Problems des subjektiven Selbst- und Weltverständnisses an. Sie geben den Subjekten den ihnen Identität und Integration bedeutenden kommunikativen Bezug. Bedenklich nur, daß dieser Bezug auch als das Ergebnis eines massenmedial beabsichtigten regressiven Trancezustands verstanden werden kann, wo sich im Sinne einer umfassenden Kommerzialisierung und Vergesellschaftung Realitäten zugunsten von Pseudo- und Reklamerealitäten vermischen und an die Stelle des verloren geglaubten Paradieses setzen. Noch im Vollzug der »pyknoleptischen Krise« (Virilio), wo Grausamkeit, Katastrophen und Tod Teil der Unterhaltung und der Spiele geworden sind, zeigt sich die Sehnsucht nach dem Himmel. Doch das Paradies hat längst sein Gesicht gewechselt. »Sie halten mich für Sophie«, sagt Simone Signoret vieldeutig in »Die Nacht der Erfüllung«. Am Ende hat es seine Illusion verloren.

Nachwort

Am Ende dieses Buches scheint längst nicht alles zum Thema gesagt. Manches blieb unangesprochen. Und sicher sind viele Fragen nicht beantwortet worden. Es wäre sinnlos, dieses Nachwort anzufügen, wenn es nicht noch zu dem Gesagten etwas Nachdrückliches zu sagen gäbe. Um das Reflektierte noch einmal zu reflektieren, das Betrachtete Revue passieren zu lassen und dadurch die wichtigsten Momente widerzuspiegeln, ist dieses Nachwort geschrieben. Da ist noch das eine oder andere zu bemerken. Es ist der medientheoretische Zusammenhang zu erklären und vielleicht auch die existenzphilosophische Gewichtung dieser Anthropologie, in deren Zentrum die Überlegungen Kierkegaards eine wichtige Position eingenommen haben und bis in die gegenwärtigen anthropologischen Tendenzen nachwirken.

Der sechsundzwanzigjährige Adorno hat 1930 in seiner Habilitationsschrift »Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen« eine mögliche Erklärung für diese Gewichtung gegeben. Er hat die entscheidende Bedeutung Kierkegaards im Umbruch der Moderne herausgestellt. Und er ist einer der wenigen, die den Zusammenhang zwischen einem privatisierenden, auf sich zurückgeworfenen Denken und dem Reiz medialer Wirklichkeiten vorgedacht hat. Zu einer Zeit im übrigen, als Paul Tillich, bei dem er sich damals habilitierte, über die politische Romantik und ihre ursprungsmythischen Bezüge reflektierte.

Auch Kierkegaard hat bekanntlich den romantischen wie ursprungsmythischen Geist seiner Zeit hinterfragt. Es sollte daher noch einmal nachgedacht werden über eine neue Bestimmung der Innerlichkeit, wie sie durch den Rückzug ins Private bei Kierkegaard deutlich geworden ist. Denn wo Schopenhauer, wie Adorno es ausdrückt, in seinem »erfahrenen Denken« zurückgezogen vor der »schlechten Wirklichkeit« einen elitären Fluchtpunkt bezogen hat, hat Kierkegaard selbstzerrissen einen Bereich des einsamen Denkens erschlossen, der deutlicher als je zuvor die Verzweiflung der Menschen des kommenden Industriezeitalters vor Augen führt.

Das ist die wesentliche Leistung Kierkegaards, und das macht ihn für ein Buch interessant, welches sich im weiteren mit der Entstehungs- und Wirkungsgeschichte moderner Massenmedien und ihrer Wirklichkeiten befaßt. Kierkegaard hat unter dem »Druck seines Subjektivismus« (Adorno) die objektive Wirklichkeit, die objektiven Bilder, um deren Deutung es ihm im Grunde zu tun war, in eine durch und durch subjektive Sphäre überführt, wo sich eben diese Bilder – nach Adorno – zu Metaphern verflüchtigen. Im subjektiven Erleben entsteht eine Metaphernwelt, ein virtuelles Reich der Übertragungen. Hier sind die Bilder merkwürdig bedeutungsträchtig und vieldeutig. Sie stehen jetzt für etwas anderes, und das ist ihre neue Qualität. In die innere Welt des Subjekts übertragen, verändert sich das Objektive um den Preis der Eindeutigkeit. In jener Sphäre der Subjektivität wird objektiv Gegebenes ästhetisiert. Im Innern des Subjekts werden die Dinge zu Kunstdingen.

Unweigerlich nimmt das Subjekt im Zustand dieses Subjektivismus eine ästhetische Haltung an. Es gibt sich eine künstliche Note. Nunmehr eingesperrt in das Leben, erfährt sich das Leben des einzelnen selbst als Kunst.

»Objektlose Innerlichkeit« nennt es der junge Adorno. Die Philosophie Kierkegaards hat eine »retrograde« Richtung gewählt. Kierkegaard, der das Grauen der Menschen vor einer gottverlassenen Existenz zu begreifen glaubt, ihre ganze Hilflosigkeit, den »Zerfall mit den Grundverhältnissen menschlichen Daseins«, sucht sich in eben dieser Innerlichkeit zu befreien. Was in seiner Zeit schlechthin als die Entfremdung von Subjekt und Objekt begriffen wird, hat Kierkegaard versucht, gegen die Krise des modernen Subjekts aufzubieten. Die Verdinglichung des einzelnen, seine Atomisierung, wird ihm zum einzigen Ausgangspunkt seines Protestes. Dort, in seiner Welt, findet sich, wie Adorno es treffend formuliert, »nur isolierte, von der dunklen Andersheit eingeschlossene Subjektivität«. Die Grundstimmung ist geprägt durch den Verlust der wirklichen Objekte. Das in die reine Subjektivität getauchte Denken trauert mit der Hoffnung auf bessere Verhältnisse dem Verlust der Dinge und des Sinnes nach.

Die Stärke dieses Subjektivismus, dieser in sich selbst gefangenen Reflexionen, drückt sich für Adorno in ihrer Dialektik aus. Seine »objektlose Dialektik« erhebe Kierkegaard über romantische Rekonstruktionsversuche einer ungebrochenen, phänomenologischen oder eben ursprungsmythischen Ontologie. Fernab von allen

Ursprungsfragen, ohne Halt in irgendeiner Seinsbestimmung, ohne den verläßlichen Glauben an einen tieferen oder höheren Sinn, erschöpft sich dieses Denken in der emsigen Reflexion des immer wieder und weiter Reflektierten. Das mag Kierkegaard von jenen Zeitgenossen unterscheiden, die sich spätromantisch oder -idealistisch noch um einen fundamentalen Sinn ihres Denkens bemüht sehen. In seiner »Enklave isolierter Innerlichkeit« (Adorno) gibt es keine Sinn- und Ordnungskräfte. Nichts ist von eigens geschaffenen Denkmonopolen aus bestimmt. Jede Reflexion steht frei für sich und ist im nächsten Augenblick austauschbar mit jeder anderen: Denken in reiner Bewegung.

Kierkegaards spezielle Konstitution der Innerlichkeit, sein Versuch, sie von einer gattungspezifischen Anthropologie zu entfernen, ist als mögliche Reaktion auf die intersubjektive oder kommunikative Krise der Subjekte des 19. Jahrhunderts zu bewerten. Noch vor der Integration in die neuen Verhältnisse und gegen die Konditionierung durch deren Bestimmungen sucht der einzelne Zuflucht in einer Innerlichkeit, die er gegen alle Beeinflussung von außen abzuschirmen gedenkt. Oder nach Adorno: Sobald die Objektivität es einmal überwältigt hat, sucht das Subjekt Zuflucht in jener objektlosen Innerlichkeit, von der es sich idealistisch das verspricht, was ihm in der Realität entzogen scheint: die »Indifferenz von Subjekt und Objekt«.

Genau betrachtet ist dies bereits ein Hinweis auf das Interesse an der technischen Rekonstruktion menschlicher Innerlichkeit. Der Hintergrund dieses Interesses ist

der Realgrund, auf welchen Adorno die Philosophie Kierkegaards stellt: die »Erkenntnis der Verdinglichung des gesellschaftlichen Lebens, der Entfremdung des Menschen von einer Wirklichkeit, die bloß noch als Ware an ihn herangebracht wird«. Verzaubert, sagt Adorno, seien die Dinge und mit ihnen die menschlichen Beziehungen und die Menschen selbst. Diesem Zauber hofft Kierkegaards Innerlichkeit zu entkommen. In sich selbst verzaubert sucht sie sich präzise und nüchtern dem Rausch ihrer Zeit zu entziehen. Die Kierkegaardsche Innerlichkeit, so Adorno, ist das »metaphorische Interieur«, das in das Innere des Subjekts verlegte Interieur, der in das Subjekt verlegte reale Raum, die Stube, in welcher der philosophische Flaneur sich bewegt. Doch in der Innerlichkeit ist auch der Raum nur Illusion. Bis weit in das Private hinein hat sich die gesellschaftliche »Verzauberung« umgesetzt. Nur ein letzter Hort der Innerlichkeit scheint sich ihr zu entziehen. Und wird nicht schnell auch im eigenen Bereich das Selbst durch die Waren ereilt, gerade dort, wie Adorno sagt, wo die Dinge uns nicht fremd sind, wo das Fremde uns vertraut geworden ist, Teil unserer Einrichtung?

Man kann sich vorstellen, wie Radio und dann das Fernsehen im 20. Jahrhundert das Fremde und Exotische in die vertraute Privatsphäre überführten. Aber hier sind sie nicht länger der Tagtraum oder die Phantasie des Subjekts. Gegen die Möglichkeiten individueller Gedankenentfaltung, wenn auch bereits als Ausdruck der ebenso aufgeklärten wie gesellschaftlich vereinnahmten Individualität, setzen speziell die elektroni-

schen Medien ihren »traumlosen Traum« (Adorno). Es ist dies ein Traum ohne die eigenwillige regressive Tendenz jedes anderen Traums. Die Bilder werden nicht auf die ursprünglichen Vorstellungen und Erfahrungen, die sich mit ihnen verknüpfen, zurückgeführt. Sie richten sich als Fremdbilder und Vorstellungen von außen jeweils neu im Bewußtsein ein, wo sie sich mit gelebten Momenten vermengen.

Die Technik dringt ein in jene Sphäre, die, so Adorno, für Kierkegaard noch die »leibhafte Imago seines philosophischen Punktes« repräsentiert. Das Interieur, das »den Trug der Dinge als Stilleben« vereine und die verlorenen Objekte beschwöre und damit die Aufhebung der Entfremdung von Ding und Gebrauchswert, wird nunmehr technisch vereinnahmt. Wo die aus der eigenen Einrichtung erzeugten Vorstellungen noch gegen den »Trug der Dinge«, die Illusion, protestieren und dadurch zumindest eine Form der Verbundenheit mit den »verlorenen Objekten« bezeugen, setzen Radio und Fernsehen auf die Entfremdung selbst.

Oder anders: Verdeutlichen Stube und Intèrieur bei Kierkegaard seine spezielle Form des in einen subjektiven Innenraum verlagerten und sich dort ebenso schützenden wie auslebenden Denkens, so nehmen die in jenen Jahren Kierkegaardscher Reflexion entstehenden modernen Massenmedien direkten Zugriff auf dieses Denken. Ja, es scheint, als übernähmen nunmehr sie die Funktion jener verzweifelten Reflexion, die in der letzten Enge die Weite sucht. In der philosophischen Enge Kierkegaardscher Reflexion, im »Punkt«, dem räumli-

chen wie zeitlichen »Nu«, so Adorno, »vermag Wirklichkeit sich nicht zu erstrecken«. Sie erscheine wie in einem Guckloch bloß in optischer Täuschung. Mit diesem Schein allerdings präsentiere sich die historische Wahrheit als Natur.

Noch funktioniert die Medienillusion wie der »Guckkasten« Kierkegaardschen Denkens. Die wie auch immer in Erscheinung tretenden Bilder und Töne bezeugen das Gegebene als naturhaft Gewesenes. Die Illusion – etwa einer Photographie – steht für die Wahrheit und Identität des historischen Moments. Die bereits an Schein und Auflösung orientierte Technik übernimmt in ihrer Entstehungsphase noch die schärfste Kritik an ihrer eigenen Intention. Sie überführt in ihrer scheinhaftigen Vergegenwärtigung historischer Wahrheiten als Natur die bereits in Gang gesetzte Abkehr von diesen Wahrheiten. Dies mag ein weiteres Beispiel verdeutlichen, das Adorno bei Kierkegaard aufgespürt hat: Dem Schuldigen auf der Reise durchs Leben zur Ewigkeit ergehe es wie jenem Mörder in der Eisenbahn, der sich mit aller Schnelligkeit vom Ort seines Verbrechens zu entfernen hoffte, während der »elektromagnetische Telegraph mit seinem Signalelement« neben der Eisenbahn ihm zuvorkomme mit der Order der Verhaftung gleich auf der »Ersten Station«. Der Mörder habe, so Kierkegaard, gewissermaßen die Anzeige selbst mitgebracht.

Der von den neuen Medien geförderte Versuch, sich der Verdinglichung zu entziehen, setzt sich in seiner Konsequenz erst recht der Macht der Verdinglichung

aus. Wo Kierkegaard noch die Privatsphäre vom gesellschaftlichen Zugriff zu bewahren hofft, ahnt er zugleich ihre tatsächliche Vereinnahmung wie die Vereinnahmung seines Denkens. Er selbst sei doch nur ein »geringer privatisierender Denker«, ein »spekulativer Grillenfänger«. Als armer Mieter bewohne er in einem ungeheuren Bau eine Dachkammer, sitze da in einem kleinen Verschlage, gefangen in Gedanken, die ihm schwierig vorkämen. Der »Schuldige auf der Reise durchs Leben zur Ewigkeit« ist dieser einsame Denker selbst. Er kann sich von seiner in der Reflexion wiederkehrenden Schuld nicht lösen, wird eingesperrt in seine eigenen Gedanken. Die individuelle, verstrickte wie sorgenvolle Reflexion ist die Strafe für das allgemein sorglose Vertrauen in die Zukunft und das blinde Vertrauen in technologischen Fortschritt.

Kierkegaard stelle der Überzeugung vom säkularen Fortschritt der Gesellschaft die von der Aushöhlung des einzelnen entgegen, heißt es bei Adorno: Fortschritt selber werde zur Geschichte fortsetzenden Verfalls. Wie bei der »Hegelschen Linken« sei seine Fortschrittskritik »Kritik der Zivilisation als Entmenschlichung«. Er gehöre zu den nur wenigen Denkern seiner Epoche – Adorno nennt E. A. Poe, Tocqueville und Baudelaire – die etwas von den »chtonischen Veränderungen« der menschlichen Verhaltensweisen zu Beginn des Hochkapitalismus verspürt hätten. Allerdings gelte seine Empörung weniger den Verhältnissen als den sie widerspiegelnden Subjekten. – Die 1961 verfaßte Anmerkung Adornos zu seinem Frühwerk mag auch die in diesem Buch

wichtig gewordene Auseinandersetzung mit Kierkegaard erklären. Kierkegaard hat die Tendenzen seiner Zeit auf den Punkt gebracht. Er hat das System im »Punkt« selbst entfaltet. Dort ist es aber bereits virtuell. Kierkegaards System, wie realistisch er es auch vorführt, kennt keine Wirklichkeit jenseits der des Denkens. Wie durch die Reduktion bei Edmund Husserl wird Wirklichkeit ausgeklammert, um im Medium des Bewußtseins virtuell erzeugt zu werden. Der konkrete Gegenstand wird ausgeklammert und in seiner gedanklichen Abstraktion aufgesucht: Er wird als symbolischer Gegenstand medial – so wie Dinge und Personen auf Computermonitoren, denen nichts mehr in Wirklichkeit entspricht.

»Ich habe alle meine Illusion verloren«, sagt Kierkegaard gleich auf den ersten Seiten von »Entweder-Oder«. »Ich sage von meinem Kummer, was der Engländer von seinem Hause sagt: mein Kummer is my Castle.« Und an anderer Stelle: »Mein Kummer ist meine Ritterburg (…) Von diesem Wohnsitz fliege ich hinunter in die Wirklichkeit und ergreife meine Beute. Aber ich halte mich unten nicht auf; ich trage sie heim auf mein Schloß. Was ich erbeute sind Bilder; die wirke ich in eine Tapete und bekleide damit die Wände meiner Zimmer.« – Noch – bei Kierkegaard – sind die Bilder »Beute« des Subjekts, von ihm selbst gesammelt und nach Hause gebracht. Doch bedrohlich schon an den Wänden oder in Photo- und Poesiealben bezeugen sie den Verlust des Konkreten, das sie abbilden. Selbst zur Metapher geworden für die Vergänglichkeit und die verlustigt gegangene Wirk-

lichkeit, sind sie die ersten Indizien einer verzweifelten symbolischen Verwirklichung des tatsächlich Verlorenen.

Die verlorene Illusion hat in den Illusionen der Medien ihren traurigen Ersatz gefunden. Man müsse sich auf die Illusion verstehen, hatte Kierkegaard in »Stadien auf dem Lebensweg« betont; denn die Kunst wäre, Heimweh zu haben und doch zu Hause zu sein. Aber das ist längst zur Formel für die schwerbegreifliche Schwermut des Medienzeitalters geworden: Heimweh des Zuhause steht für die letzte Preisgabe des Privaten an eine durch und durch privatisierte wie massenmedial hergestellte Öffentlichkeit. Oder aber, und das scheint noch entscheidender, es steht für die Preisgabe der Kontingenz der Dingwelt. Das fiktionale Realding, das in der Wirklichkeit keine Entsprechung mehr hat, die erneut auf den Bildschirm gezauberte verstorbene Diva z.B., ist nur noch in der Medienwirklichkeit auffindbar, hat dort eine gewisse Kontingenz, so wie Photographien und Filme Biographisches dokumentieren. Aber bezogen auf eine Realperson oder ein Realding ist es eine Scheinkontingenz. Es wird weiter nichts tatsächlich Vorhandenes dokumentiert. Im Ansinnen ewigen Lebens oder vor dem Hintergrund eines überzogenen Personenkultes werden der Biographie Pseudoelemente angefügt – oder die Dingwelt durch eine Pseudodingwelt ergänzt.

Die Medienwirklichkeit ist die in die elektronische Realität übersetzte Wirklichkeit der Phänomenalität. Personen und Dinge werden zu symbolischen Erscheinungsdingen, die ganz abstrakt für das stehen, was Ding

oder Person sein könnten. Ganz »abstrakt« heißt aber im Sinne der Mediensimulationen: so konkret wie möglich. Die symbolische Abstraktion hat ihren Umschlagplatz zur Konkretion erreicht. Subjekte und Objekte lassen sich digital herstellen. Und fast automatisch werden sie zu Teilen des gigantischen Daten- bzw. Informationsstromes, austauschbar oder synthetisierbar mit anderen Daten und Informationen, manipulierbar oder als Teile eines umfangreichen kybernetischen Mechanismus regel- bzw. steuerbar.

Daß die Medienwirklichkeit eine mythische Realität, ein ebenso romantischer wie idealistischer Entwurf ist, eine technische Realisierung objektloser Innerlichkeit, das war am Beispiel Kierkegaards zu erläutern, am Beispiel seines traumatischen Versuchs, sich dieser mythischen Realität zu entziehen. Denn Kierkegaard weiß: Seine erbeuteten Bilder sind Illusion, sind Trug. So lebendig sie auch erscheinen mögen. Nach Hause gebracht stehen sie für das Vergangene, dienen sie dem Gedächtnis zur Erinnerung. Sie haben im Sinne Adornos die »Natur« verloren, für die sie jetzt als Hoffnungsträger stehen. Das kennzeichne Kierkegaards Paradoxie, seine Dialektik der Hoffnung: Sie erscheine »naturverstrickt« durch ihre »naturfeindliche Spiritualität«. Seine Polemik wider mythische Hoffnung schlage um in mythische Hoffnungslosigkeit, in jene Verzweiflung, vor der sein »Existieren« ins »Labyrinth« einer bewußtseinsmedialen Wirklichkeit entfliehen wollte.

Kierkegaard protestiere nicht gegen das Grauen der Verdinglichung, sondern er wolle sie nicht wahrhaben,

heißt es in der 1962 von Adorno verfaßten Beilage zu seiner früheren Kierkegaard-Studie. Das hebt die Problematik noch einmal deutlich hervor. Etwas nicht wahrhaben wollen, ist die aus der Illusionslosigkeit erweckte Formel für die Bereitschaft zur Illusion. Vor dem Hintergrund der Auseinandersetzung mit dem Illusionsgeist der Romantik verfällt ihr Kritiker selbst der romantischen Verblendung. Aus der Furcht vor den Fakten gestaltet sich erneut die Fiktion. Kein Wunder also, daß in ihr die Verdinglichung wiederkehrt. Wie die Zukunft belegt: Kierkegaard, so Adorno, habe die Tendenzen der heutigen Massengesellschaft vorausgeahnt, die »Ersetzung spontanen Denkens durch automatisierte Anpassung«, so wie sie sich im Zusammenhang mit den modernen Formen der Information vollziehe. So konservativ er sich gebärde, mit Nietzsche teile er die Einsicht in die »Verstümmelung des Menschen durch die Beherrschungsmechanismen«, die ihn zur Masse machten. In den Versammlungen seiner Zeit habe er das Echo der Lautsprecher antizipiert, die erst hundert Jahre später die Sportpaläste füllten.

Das Subjekt ist Massenmensch geworden. Im Strudel des Informationszeitalters wird es in der ihm aufgenötigten Funktion zu einem bloßen Objekt der Mitteilung – ein Objekt das immer weniger wahrhaben kann. Der Preis des massenhaften Informations- und Unterhaltungsangebots scheint die Subjektivität selbst, die Möglichkeit ihres Protestes gegen die fragwürdige Zerstreuung im bloßen Dabeisein. Im Nichts-wahrhaben-wollen zeichnet sich die Zukunft der dem Schein erliegenden

Wahrnehmung ab. Den Atomisierten, Zerstreuten geht diese wie die Rücksicht auf sich selbst verloren. Von allen Trugwahrnehmungen ereilt, sind sie bald auch sich selbst nur ein Gespenst …

***

Sören Kierkegaard, das war in diesem Buch zu verdeutlichen, ist neben Friedrich Nietzsche, Karl Marx, Herbert Spencer u.a. als einer der fortschrittlichen Denker auf dem Weg ins 20. Jahrhundert zu betrachten. Seine Kritik ist dort am deutlichsten zu spüren, wo sie sich gegen den metaphysischen Essentialismus, gegen ein dem Individuum innewohnendes abstraktes Wesen oder einen übergeordneten als Persönlichkeit verklärten Wertbezug wendet. In einer markanten Textpassage aus »Die Krankheit zum Tode« (zitiert bei Manfred Frank in »Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre«) wird dies deutlich. Das Selbst, so heißt es dort bei Kierkegaard, sei ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält oder das am Verhältnis, daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält. Das Selbst sei nicht das Verhältnis, sondern daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält. Das ist die Formel, die sich gegen die essentielle Ontologisierung selbst noch des idealistischen Hegelschen Verhältnisses wendet. Das Selbst ist eben nicht ein Verhältnis, sondern daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält, ein, wenn man so will, Verhältnis im Aggregatzustand – und daher nicht ein abstraktes Wesen oder

ein abstrakter Wert. Im Sichverhalten zu sich selbst wird es konkret. Das Wesen wird als Vermittlungszusammenhang des Verhältnisses, das sich zu sich selbst verhält, aufgefaßt. Es wird aufgelöst in der Selbstvermittlung. Ihm wird seine asymbolische Konstitution als abstraktes Wesen oder Ding an sich genommen, und es wird als etwas symbolisch sich selbst Vermittelndes wie generell Kommunizierendes gedeutet. So gesehen wird der Mensch bei Kierkegaard bereits als ›animal symbolicum‹ – wie bei Ernst Cassirer – oder zumindest als ein von übergeordneten Größen befreites Vermittlungssubjekt gesehen.

Mit diesem Ansatz gilt Kierkegaard als Vordenker des ebenfalls gegen den Essentialismus gewendeten Existentialismus, jener durch Sartre oder Merleau-Ponty verkörperten Anthropologie der Freiheit. Abgelehnt wird der ideologisch verfängliche Geist-Essentialismus der konservativen Anthropologie, etwa bei Spengler, Plessner, Scheler oder Gehlen. Die »Einheit des Ich« (Bergson), die abstrakte Persönlichkeit oder absolute Identität, das Geist-Substrat eines ganzen individuellen Lebens wird als grundlegende Illusion der hauptsächlich phänomenologischen oder lebensphilosophischen Richtungen aufgefaßt. Daß allerdings diese abstrakte menschliche Identität etwa bei Sartre durch abstrakte Freiheit ersetzt wird, ist vorwiegend von marxistischer Seite kritisiert worden. Es wurde darin wiederum eine Mystifizierung gesehen. Es wird betont, daß der existentialistisch »freie Entwurf«, die »freie Wahl« oder »Aktivität« die enge Verkopplung von Freiheit und Notwen-

digkeit verkenne und unvereinbar sei mit der Einsicht in die vorhandene Prägung des einzelnen durch die gesellschaftlichen Verhältnisse. Bei Sartre entfremdeten nicht die kapitalistischen Produktionsverhältnisse das Individuum, sondern es entfremde sich selbst und könne seine Entfremdung nur dadurch aufheben, daß es zurückfinde zu seinem individuellen freien Entwurf. Sartre begreife irrtümlich die formale Freiheit, die dem Subjekt in der bürgerlichen Gesellschaft gewährt werde, als die »konkret historische Freiheit« (vgl. u.a. Lucien Sève).

Welchen Bezug aber kann statt dessen das »entfremdete« Individuum der bürgerlichen Gesellschaft zu seiner »konkret historischen Freiheit« gewinnen? Zeigt nicht auch diese »konkrete«

Freiheit in der Kierkegaardschen Paradoxie ihren absoluten Bezug? Bei Kierkegaard bleibt bei aller Einsicht in Notwendigkeit die konkrete Freiheit eine Freiheit der Wahl. Was geschieht, geschieht dadurch, daß der einzelne sich dafür entscheidet, und die Entscheidung bliebe eine Illusion, wenn sie keine Folgen hätte. Die banale Einsicht erörtert die Verstrickung in jedwede Existenz. Jede handlungstheoretische Überlegung berührt zugleich auch das Problem der Wahl. Jede Handlung ist immer auch verbunden mit Entscheidung. Die durch Handlung entstehende Wirklichkeit ist immer auch Ergebnis von Entscheidungen. Das ändert nichts an der Tatsache der Beanspruchung formaler oder konkreter Freiheit. In der Wirkung zeigt sich die Verläßlichkeit des Möglichen.

Letzteres bestätigt sich auch und besonders durch die Entwicklungen im sogenannten Informationszeitalter. Schlechthin eine Wiederherstellung der konservativen Anthropologie, der asymbolischen Subjektkonstitution, scheint dem Angebot der neuen virtuellen Medien eigen. Der symbolische Kosmos elektronischer Netze wird von einigen Futurologen und Medientheoretikern als Erweiterung oder gar evolutionäre Fortentwicklung des menschlichen Geistes betrachtet. Der Geist löse sich von den Subjekten und verselbständige sich. Von Norbert Wiener einst für möglich erklärt, ist der eigenständig denkende Apparat nicht aus den Köpfen vieler Wissenschaftler zu entfernen. Schon seit Jahrzehnten glaubt man an die Realisierung der »plasmatischen Maschine«. Der Computer soll personifiziert und in ein mentales Wesen verwandelt werden. Die ultraintelligente Machine werde das ganze Universum in ein einziges, großes, denkendes Wesen verwandeln (Parmela McCorduck). Die religiöse Sehnsucht nach dem Übersubjekt tritt in wissenschaftlichen Dienst. Nicht länger wie der biologische Organismus eingeschlossen in den kurzen Zyklus des Lebens und Sterbens, könne dieses Übersubjekt die Menschen in eine »Rasse der Unsterblichen« verwandeln, menschliches Denken in und an die Ewigkeit übermitteln.

Im Grunde ist es eine trostlose Zukunftsvision. Der Mensch läßt sich einschüchtern und wird abhängig von einer Technologie, die er selbst hervorgebracht hat. Doch das entspricht ganz dem Bild von Arnold Gehlen: Der Kultur, will sie überleben, bleibt nichts anderes

übrig; sie muß sich in den Apparat hineinretten … Für Gehlen bedeutet der »Ersatz des Organischen« die Zukunft der Industriegesellschaft. So scheint es ganz, als reetabliere sich mit der Vision der künstlichen Intelligenz im virtuellen Geisterreich seine »Superstruktur«. Erste Schritte zu seiner technologischen »Magie«, zu einer »übernatürlichen« Technik, sind getan. Um so weniger irreal scheinen weitere Schritte. Warum sollte nicht in Zukunft der noch symbolische »Cyberspace« ein asymbolisches Geistwesen mit eigenem Denkvermögen hervorbringen? Wen würde es wundern, wenn sich strukturell politisch-ökonomische Eigendynamik auch in Bereichen technischer Kommunikation artikulierte?

Literaturverzeichnis

Adorno, Theodor W.: Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen. Frankfurt/M. 1962.

Adorno, Theodor W. u.a.: Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie. 12. Aufl. Darmstadt, Neuwied 1972.

Adorno, Theodor W.: Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft. Frankfurt/M. 1969.

Bergson, Henri: Schöpferische Entwicklung. Zürich 1976.

Berkeley, George: Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis. Übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Friedrich Ueberweg. Dritte Auflage. Leipzig 1920.

Binswanger, Ludwig: Zur phänomenologischen Anthropologie. Ausgewählte Vorträge und Aufsätze. Band 1. Bern 1947.

Bollnow, Otto Friedrich: Die philosophische Anthropologie und ihre methodischen Prinzipien. In: Philosophische Anthropologie heute. Hrsg. v. Roman Rocek und Oskar Schatz. München 1972.

Brüning, Walther: Philosophische Anthropologie. Historische Voraussetzungen und gegenwärtiger Stand. Stuttgart 1960.

Cassirer, Ernst: Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur. Frankfurt/M. 1990.

De Man, Hendrik: Vermassung und Kulturverfall. Eine Diagnose unserer Zeit. München 1951.

Dewcy, John: Die menschliche Natur. Ihr Wesen und ihr Verhalten. Stuttgart, Berlin 1931.

Dröge, Franz; Müller, Michael: Die Macht der Schönheit. Avantgarde und Faschismus oder die Geburt der Massenkultur. Hamburg 1995.

Eliade, Mircea: Die Sehnsucht nach dem Ursprung. Von den Quellen der Humanität. Frankfurt/M. 1976.

Enderwitz, Ulrich: Der Konsument als Ideologe. 200 Jahre deutsche Intelligenz. Freiburg 1994.

Fellmann, Ferdinand: Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung. Reinbek 1993.

Feuerbach, Ludwig: Anthropologischer Materialismus. Ausgewählte Schriften. Herausgegeben und eingeleitet von Alfred Schmidt. Wien 1967.

Fichte, Johann Gottlieb: Die Bestimmung des Menschen. Leipzig 1944.

Frank, Manfred (Hg.): Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre. Frankfurt/M. 1991.

Freud, Sigmund: Massenpsychologie und Ich-Analyse. In: Studienausgabe Band IX. Fragen der Gesellschaft, Ursprünge der Religion. Frankfurt/M. 1974.

Freud, Sigmund: Totem und Tabu. In: Studienausgabe Band IX. Fragen der Gesellschaft, Ursprünge der Religion. Frankfurt/M. 1974.

Freud, Sigmund: Die Zukunft einer Illusion. In: Studienausgabe Band IX. Fragen der Gesellschaft, Ursprünge der Religion. Frankfurt/M. 1974.

Fromm, Erich: Das Menschenbild bei Marx. Mit den wichtigsten Teilen der Frühschriften von Marx. 11. Aufl. Frankfurt/M. 1980.

Fromm, Erich: Philosophische Anthropologie und Psychoanalyse. In: Philosophische Anthropologie heute. Hrsg. v. Roman Rocek und Oskar Schatz. München 1972.

Fromm, Erich: Psychoanalyse und Religion. 4. Aufl. München 1980.

Gehlen, Arnold: Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt. 6. Aufl. Bonn 1958.

Gehlen, Arnold: Die Seele im technischen Zeitalter. Hamburg 1957.

Gehlen, Arnold: Anthropologische und sozialpsychologische Untersuchungen. Reinbek 1986.

Habermas, Jürgen: Politik, Kunst, Religion. Essays über zeitgenössische Philosophen. Stuttgart 1978.

Friedrich Harms: Der Anthropologismus in der Entwicklung der Philosophie seit Kant. Leipzig 1845.

Hegel, G. F.: Anthropologie. In: Enzyklopädie (1817) §§ 308-328; Enzyklopädie (1830) §§ 333-412. In: Phil. Propädeutik (1808/11) § 129.

Heidegger, Martin: Was heißt Denken? Tübingen 1954.

Heidegger, Martin: Was ist Metaphysik? 11. Aufl. Frankfurt/M. 1975.

Heider, Ulrike: Sadomasochismus – Eine romantische Liebe. In: Sadomasochisten, Keusche und Romantiker. Vom Mythos neuer Sinnlichkeit. Reinbek 1986.

Heinrich, Klaus: tertium datur. Eine religionsphilosophische Einführung in die Logik. Basel, Frankfurt/M. 1987.

Heinrich, Klaus: Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen. Frankfurt/M. 1982.

Heuermann, Hartmut: Medienkultur und Mythen. Regressive Tendenzen im Fortschritt der Moderne. Reinbek 1994.

Hochgesang, Michael: Mythos und Logik im 20. Jahrhundert. Eine Auseinandersetzung mit der neuen Naturwissenschaft, Literatur, Kunst und Philosophie. 2. Aufl. München 1969.

Horkheimer, Max; Adorno, Theodor W: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt/M. 1969.

Iser, Wolfgang: Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven einer literarischen Anthropologie. Frankfurt/M. 1991.

Jaspers, Karl: Zur Analyse der Trugwahrnehmungen (Leibhaftigkeit und Realitätsurteil). In: Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie. Sechster Band. Berlin 1911.

Kamper, Dietmar: Geschichte und menschliche Natur. Die Tragweite gegenwärtiger Anthropologie-Kritik. München 1973.

Kant, Immanuel: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik. In: Werkausgabe, Bd. XI und XII. Hrsg. v. Wilhelm Weischedel. Frankfurt 1968.

Katz, David: Mensch und Tier. Studien zur vergleichenden Psychologie. Zürich 1948.

Kausch, Michael: Kulturindustrie und Populärkultur. Kritische Theorie der Massenmedien. Frankfurt/M. 1988.

Kierkegaard, Sören: Entweder – Oder. Unter Mitwirkung von Niels Thulstrup und der Kopenhagener Kierkegaard Gesellschaft herausgegeben von Hermann Diem und Walter Rest. München 1988.

Kierkegaard, Sören: Philosophische Brocken. Übersetzt und mit Glossar, Bibliographie sowie einem Essay »Zum Verständnis des Werkes« herausgegeben von Liselotte Richter. 2. Aufl. Frankfurt/M. 1988.

Landmann, Michael: Fundamental-Anthropologie. 2. erw. Aufl. Bonn 1984.

Lange, Wolfgang: Der kalkulierte Wahnsinn. Innenansichten ästhetischer Moderne. Frankfurt/M. 1992.

Lévy, Pierre: Die kollektive Intelligenz. Für eine Anthropologie des Cyberspace. Mannheim 1997.

Löwith, Karl: Mensch und Menschenwelt. Beiträge zur Anthropologie. Herausgegeben von Klaus Stichweh. Stuttgart 1981.

Löwith, Karl: Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts. 7., unveränderte Auflage. Hamburg 1978.

Luhmann, Niklas: Die Realität der Massenmedien. 2. erweit. Aufl. Opladen 1996.

Mach, Ernst: Die Analyse der Empfindungen. 9. Aufl. 1929.

Marcuse, Herbert: Konterrevolution und Revolte. Frankfurt/M. 1972.

Marcuse, Herbert: Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud. Frankfurt/M. 1973.

Marcuse, Herbert: Versuch über die Befreiung. Frankfurt/M. 1969.

Merleau-Ponty, Maurice: Humanismus und Terror. Frankfurt/M. 1990.

Merleau-Ponty, Maurice: Phänomenologie der Wahrnehmung. Berlin 1966.

Mitscherlich, Alexander: Aggression und Anpassung. In: Aggression und Anpassung in der Kulturgesellschaft. Frankfurt/M. 1968.

Pleger, Wolfgang H.: Differenz und Identität. Die Transformation der philosophischen Anthropologie im 20. Jahrhundert. Berlin 1988.

Pleßner, Helmuth: Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie. Berlin, Leipzig 1928.

Postman, Neil: Keine Götter mehr. Das Ende der Erziehung. Berlin 1995.

Rathenau, Walther: Von kommenden Dingen. Berlin 1922.

Rickert, Heinrich: Grundprobleme der Philosophie. Methodologie, Ontologie, Anthropologie. Tübingen 1934.

Rickert, Heinrich: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. 6. und 7. durchgesehene und ergänzte Auflage. (Tübingen 1926) Stuttgart 1986.

Roszak, Theodore: Der Verlust des Denkens. Über die Mythen des Computer-Zeitalters. München 1986.

Sartre, Jean-Paul: Bewußtsein und Selbsterkenntnis. Die Seinsdimension des Subjekts. Reinbek 1973.

Scheffer, Bernd: Interpretation und Lebensroman. Zu einer konstruktivistischen Literaturtheorie. Frankfurt/M. 1992.

Scheler, Max: Die Stellung des Menschen im Kosmos. Darmstadt 1928.

Schopenhauer, Arthur: Aphorismen zur Lebensweisheit. Leipzig 1886.

Schütz, Alfred: Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl. In: Philosophische Rundschau 5, Heft 2. 1957, S. 81-107.

Schulz, Walter: Johann Gottlieb Fichte – Sören Kierkegaard. Zweite Auflage. Stuttgart 1977.

Schulz, Walter: Subjektivität im nachmetaphysischen Zeitalter. Pfullingen 1992.

Schuster, Thomas: Staat und Medien. Über die elektronische Konditionierung der Wirklichkeit. Frankfurt/M. 1995.

Sève, Lucien: Marxismus und Theorie der Persönlichkeit. Frankfurt/M. 1972.

Sloek, Johannes: Die Anthropologie Kierkegaards. Kopenhagen 1954.

Sonnemann, Ulrich: Negative Anthropologie. Vorstudien zur Sabotage des Schicksals. Hamburg 1969.

Spencer, Herbert: Grundsätze einer synthetischen Auffassung der Dinge. Zweite Auflage. Nach der sechsten Ausgabe der »First Principles« neu übersetzt von J. Victor Carus. Stuttgart 1901.

Spengler, Oswald: Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens. München 1931.

Spengler, Oswald: Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte. 2 Bde. München 1920/1922.

Spitz, Rene A.: Vom Dialog. Studien über den Ursprung der menschlichen Kommunikation und ihrer Rolle in der Persönlichkeitsbildung. München 1988.

Vief, Bernhard: Digitales Geld. In: Digitaler Schein. Ästhetik der elektronischen Medien. Hrsg. v. Florian Rotzer. Frankfurt/M. 1991.

Virilio, Paul: Ästhetik des Verschwindens. Aus dem Französischen von Marianne Karbe und Gustav Roßler. Berlin 1986.

Wiener, Norbert: Kybernetik. Regelung und Nachrichtenübertragung im Lebewesen und in der Maschine. Düsseldorf, Wien, New York, Moskau 1992.

UTB
FÜR WISSEN
SCHAFT

Philosophie

Von den ersten griechischen Theoretikern über den Anthropologismus des 19. Jahrhunderts bis zu den Theorien des digitalen Zeitalters werden Einblicke in die Geschichte der Anthropologie, der Lehre vom Menschen, vermittelt. Es ist eine Geschichte, in der sich die einzelnen heute deutlicher denn je von ihren Schöpfungen und Kommunikationsbedingungen bestimmt sehen.
Nachmetaphysisch verflüchtigt in den Apparat ist der Dialog des Menschen mit und über sich selbst zu einem neueren technischen Transzendentalismus angeschwollen. Nach ihrem gegenwärtigen Stand ist die Geschichte der Anthropologie zur Technik- und Mediengeschichte geworden.